





ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

IV

IAŞI
2004

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei primeşte articolele dvs. în următoarele condiţii:

1. Text de cel mult 25 pagini (inclusiv note, imagini şi eventuale anexe), redactat cu **â,** în Times New Roman 12, la un rând – pe dischetă, CD sau e-mail la adresele: **etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@email.ro**;
2. Articolele vor fi însoţite de un rezumat într-o limbă de circulaţie europeană;
3. Notele vor fi scrise, cu font 10, la subsolul paginii, iar pentru scrierea lor va fi utilizat sistemul european de notare, cu trecerea autorului, a titlului lucrării (italizat), localitatea, editura, anul şi pagina;
4. Articolele nepublicate nu se restituie decât la cererea expresă a autorilor;
5. Responsabilitatea asupra conţinutului textelor publicate revine exclusiv autorilor.

COMPLEXUL NAȚIONAL MUZEAL „MOLDOVA” IAŞI

MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

ANUARUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

IV

IAŞI – 2004

CONSULTANT ŞTIINŢIFIC
Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDACŢIA
Vasile Munteanu – redactor coordonator
Marcel Lutic – secretar de redacţie
Angelica Olaru
Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE
Angelica Olaru

TRADUCERI
Coralia Costaş, Loredana Chiper
Vladina Munteanu, Ana-Maria Caşcaval

Adresa redacţiei:
Muzeul Etnografic al Moldovei
Bulevardul Ştefan cel Mare şi Sfânt, nr., Iaşi, 700028,
tel. 0232/213296, 0232/213324 int. 144, 123
E-mail: **etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@email.ro**

ISSN 1583-6819

SUMAR

RESTITUIRI

STUDII ŞI MATERIALE

PATRIMONIU – MUZEOGRAFIE

CORESPONDENŢE, DOCUMENTE

TABLE DES MATIERES

RESTITUTIONS

ETUDES ET MATERIAUX

PATRIMOINE – MUSEOGRAPHIE

CORRESPONDANCES, DOCUMENTS

TABLE OF CONTENT

RESTITUTIONS

STUDIES AND MATERIALS

PATRIMOINE – MUSEOGRAPHIE

CORRESPONDENCES, DOCUMENTS

VECHIUL CÂNTEC POPULAR UCRAINEAN DESPRE ŞTEFAN VOIEVOD ŞI PROBLEMELE LINGVISTICO-ETNOGRAFICE AFERENTE
(Fragment)*

Petru CARAMAN

8. Se datoresc oare slovacismele din cântec culegătorului sau transmiţătorului lui?

Întrebarea care se pune acum este cea a originii acestor slovacisme în cântecul lui Ştefan Voievod. Dacă nu am şti în mod categoric de la Blahoslav însuşi că respectivul produs folcloric i-a fost adus chiar de la Veneţia, ar fi foarte natural – după cele mai sus arătate – să deducem că el a fost cules într-o localitate subcarpatică dintr-o regiune cu vreunul din amintitele graiuri slovace de est sau din vecinătatea ei. Căci, în adevăr – precum am relatat deja iar mai departe vom căuta să scoatem şi mai în relief – aceste graiuri vin în contact direct cu ţinuturile ucrainene, fiind pline de influenţele limbii ucrainene. Ne gândim în special la graiul din Spiš şi mai mult încă la cel din Šariš. Nu mai puţin însă şi limba din regiunile ucraino-carpatice ale extremului vest se resimte de profunde înrâuriri slovace, ceea ce favorizează ipoteza că acest cântec provine din acele părţi. Ar mai fi doar de pus în prealabil o altă ipoteză: aceea că Nicodem, transmiţătorul indiscutabil al lui, să fi fost slovac de origine şi astfel – fără voia lui, pe când îl va fi transcris poate – să fi slovacizat limba cântecului înainte de a-l fi înmânat lui Blahoslav. Dar există date, după care se vede că Nicodem era un foarte bun prieten al lui Blahoslav, deci un om de cultură aleasă. Aceasta reiese în chipul cel mai clar din însuşi faptul că Blahoslav îşi închină gramatica sa cehă chiar acestui personaj. Astfel, precuvântarea ei – unde i se adresează direct lui, ca şi cum ar fi o scrisoare către dânsul – e precedată de dedicaţia: „I.B.P.[1] Charissimo fratri N.S.D.”[2].

---

* Volumul urmează să apară, în cursul acestui an, la Editura Universităţii „Al. I. Cuza” din Iaşi (Manuscris pregătit pentru tipar de I. H. Ciubotaru).

[1] Iniţiala aceasta a fost considerată de către unii comentatori drept prescurtarea titlului de „Presbyter”, ceea ce este o eroare; căci, la data când Blahoslav scria prefaţa gramaticii – deja terminată – el nu mai era de mult preot. Atunci, era episcop şi încă de aproape 13 ani. Aici, *P.* este iniţiala supranumelui „Přerovský” <top. Přerov, care e orăşelul natal al autorului, din Moravia. Acest supranume toponimic – al treilea nume al scriitorului nostru – poate fi urmărit documentar foarte de timpuriu. Încă de pe când era student la Wittenberg, el figurează în catalogul („album”) universităţii, unde, evident – ca şi celelalte două nume – are forma latinizată: „Joannes Blasius Przeroviensis” (Cf. Chudoba, Jak přibývalo vědomostí o Janu Blahoslavovi od doby obrozenské – Sb. Blah.., p. 7 nota 2). Blahoslav, care prin originea sa era nobil, urmează astfel, tradiţia nobiliară de a-şi ataşa la cele două nume obişnuite (nb. şi nfam.), de asemenea supranumele derivat de la toponimul, care denumea proprietatea.

[2] Blah., *Gram*., p. XVIII.

Adică: „Joannes Blahoslav Přerovský Charissimo fratri Nicodemo Salutem Dicit”. Aşadar, chiar de va fi fost slovac de neam, Nicodem era prin cultură ceh, limba slovacă neexistând ca limbă cultă pe atunci. El putea deci să cehizeze mai degrabă cântecul ucrainean decât să-l slovacizeze. Sau, presupunând că nu se va fi putut înfrâna de-a amesteca în el unele elemente din limba maternă, slovacă, acestea ar fi fost cu mult mai puţine, mai ales şi pentru motivul că el îl aducea lui Blahoslav cu scopul de a-i servi drept mostră a unei limbi străine. Pe de-altă parte, de-ar fi fost slovac, Nicodem ar fi avut desigur cunoştinţe mai clare despre limba ucraineană a poporului vecin cu al său şi l-ar fi informat mai precis pe Blahoslav asupra ei. Dar, dacă în adevăr numele indicat de iniţiala N. este al lui Nicodem[3] şi credem că aceasta nu poate fi pus la îndoială[4], e greu de admis ca el să fi fost slovac de origine şi iată pentru ce: Blahoslav îi aminteşte acelui personaj, în prefaţă, despre discuţiile lor cu privire la limba cehă, de care le părea rău la amândoi „că e lăsată în părăsire şi neîngrijită”[5]. Deci, nu numai că Nicodem cunoştea îndeaproape preocupările lingvistice ale prietenului său, însă, ca şi acesta, avea faţă de limba cehă sentimente pe care numai un ceh putea să le aibă. Mai curând am putea crede că persoana de la care Nicodem avea cântecul era slovac de neam. Dar şi acesta, ca s-o culeagă

[3] Editorii gramaticii, ei înşişi fac această completare a iniţialei *N.* – la indicele de persoane şi lucruri (cf. Blah., *Gram*., p. 386) – cu titlul de simplă ipoteză, spunând: „se pare”.

[4] Vreo confirmare documentară explicită, care să ne garanteze în mod absolut sigur justeţea acestei identificări, nu există. Totuşi, nouă ni se pare exclus ca sub această iniţială să se ascundă vreun alt nume adică potrivirea iniţialei *N.* cu cea a lui Nicodem să fie o coincidenţă cu totul întâmplătoare. În adevăr, în sprijinul unei astfel de identificări, vine – pe lângă menţionarea lui Nicodem ca aducător al cântecului ucrainean, în cuprinsul „Gramaticii cehe” – un alt motiv deosebit de pregnant, care-l completează şi-l coroborează pe acesta: Nicodem pare a fi fost un distins intelectual al vremii aceleia şi totodată o persoană care se bucura de toată încrederea lui Blahoslav. Acesta, ca episcop, l-a însărcinat – în numele comunităţii religioase a „Fraţilor Cehi” – cu diferite misiuni oficiale, în calitate de locţiitor al său. Astfel, el a fost trimis în două rânduri la Viena, la cancelaria imperială, cu corespondenţă importantă, ca s-o înmâneze direct lui Nikolaus Walter von Waltersberg – consilier aulic şi secretar al împăratului – care i-a înlesnit chiar o audienţă la împărat. Apoi, Nicodem a mers de asemenea Olomouc spre a participa la un sinod împreună cu episcopul catolic al regiunii. (Cf. Gindely, GBBr., Bd. II, 46-50.) J. Jireček – în amintita recenzie la primul tom al revistei ASPh. – merge mai departe cu identificarea personajului respectiv, numindu-l „Nikodem *Vacetinský*”. (Cf. ČMKČ t. L, 576). El nu ne spune însă pe ce s-a întemeiat, când a atribuit acest nfam. celui care a adus lui Blahoslav cântecul ucrainean. Potebnja îl numeşte şi el la fel, cu ambele nume, – după Jireček – în studiul său asupra cântecului, apărut în anul următor (Cf. МНП., p. 1, nota).

[5] Blah., *Gram*., p. XVIII.

şi ca să se intereseze de asemenea produse populare, trebuie să fi fost un om cult şi, evident, tot de cultură cehă. Prin urmare, nici într-un asemenea caz, mulțimea slovacismelor din cântecul ucrainean nu şi-ar afla explicația cea mai verosimilă. Pe de-altă parte – după cum s-a văzut din examenul acestor slovacisme în comparație cu textele dialectale slovace ale limbii actuale – ele au strânse aderențe cu graiurile Slovaciei orientale. Ar trebui deci să conjecturăm nu numai că culegătorul cântecului era un slovac cult ci totodată că el era originar chiar din acele regiuni, şi că la înregistrarea acestui produs popular ucrainean, va fi fost stăpânit într-un mod obsedant de graiul său de-acasă… Desigur, prea multe conjecturi şi prea complicate! Iată de ce, ipoteza aceasta – sub orice aspect am privi-o – cade.

9. Aspectul lingvistico-etnografic al regiunii probabile, unde trebuie căutată sursa folclorică a cântecului despre Ştefan Voievod

Toate probabilitățile se arată-n favoarea ipotezei că actul culegerii acestui cântec – chiar în forma în care ni s-a păstrat – trebuie raportat la sursa folclorică, cea mai autentică, adică la cea din lumea rurală, de unde a fost înregistrat în chipul cel mai direct cu slovacismelele sale cu tot. Iar terenul folcloric al cântecului nu ar putea fi mai bine plasat decât la interferența marilor influențe slovace cu cele ucrainene, deci undeva în partea cea mai de est a Slovaciei orientale. Tomašivśkyj a opinat că acest cântec popular provine dintr-o regiune ucraino-slovacă sau, cel puțin, că acela care l-a dictat culegătorului, era originar dintr-o astfel de regiune[6]. Şi este incontestabil că are dreptate. Din vreun sat situat la extremitatea de vest a domeniului etnic ucrainean, învecinat cu slovacii ori – şì mai verosimil încă – prezentând chiar amestecul acestor două națiuni şi implicit al limbilor lor, de acolo a fost cu siguranță auzit şi scris cântecul lui Ştefan Voievod. Limba lui deci, aşa cum se înfăţişează ea în textul original – cu străinismele ei (din punct de vedere ucrainean) şi cu presupusele-i erori – corespunde unei realități dialectale a sec. XVI, care a continuat a exista până-n vremea noastră şi care, cu oarecare aproximație, s-ar putea chiar determina geograficeşte. Un asemenea sat subcarpatic, unde să se fi încrucişat limba ucraineană cu cea slovacă şi de unde va fi fost cules cântecul în chestiune, era el situat oare prin vecinătatea sau chiar în interiorul unei regiuni ca Spiš ori Krajna? Sau, poate pe-aproape de Šariš, despre care

[6] Томашивський Замитка – ЗНТІШ. т. LXXX, p. 129, 133.

Stieber afirmă că se resimte cel mai mult de influența ucraineană?[7]. Cu privire la populația primelor două regiuni menționate, G. A. De-Vollan relata în a. 1885 următoarele:

„Locuitorii Spiš-ului şi ai Krajnei reprezintă tranziția către slovaci; însă elementul predominant este aici totuşi cel rutenesc"[8]. Dar deosebit de evocative, pentru situația etnografică de la periferia orientală a Slovaciei şi în acelaşi timp de la periferia extrem occidentală a lumii ucrainene subcarpatice, sunt constatările pe care le face, în a. 1897, lingvistul Olaf Broch în legătură cu o schiță de hartă dialectală prezentată de el:

„Precum era şì de aşteptat, hotarele dintre două dialecte sau limbi, ale regiunii descrise, nu pot fi reprezentate printr-o simplă linie... În consecință, pe hartă figurează ținuturi, unde în aceleaşi sate sunt vorbite una lângă alta două limbi, adică teritorii mixte[9], în care liniile de demarcație se întretaie. În afară deci de teritoriile pur maghiare, pur slovace (dial. „cotak") şi pur ugro-ruse, vom întâlni de asemenea altele cu populația amestecată: maghiară cu slovacă, slovacă cu ucraineană, ucraineană cu maghiară..."[10].

Broch mai relatează apoi existența unor mici insule idiomatice, care se interpun adesea chiar între granițele limbilor slovacă şi ucraineană, precum este graiul „sotak" din satul Korumlya şi împrejurimile lui[11]. Iar Stieber notează pe hărțile sale dialectale, referitoare la graiurile din regiunea meridională a Spiš-ului, insule alloglosse – şi anume ucrainene, polone şi chiar germane – izolate în plin teritoriu de limbă slovacă![12]. Fireşte într-o astfel de zonă etnografică – unde înrâuririle cele mai directe, de la o masă etnică la alta, se întrețes într-un chip atât de complex – bilingvitatea este un fenomen curent, pe care Broch nu omite a-l relata, informându-ne că „e un fapt cu total obişnuit ca aceeaşi persoană să stăpânească două limbi..."[13]. Aşa stând lucrurile, nu e deloc de mirare că influențele

[7] Ze stud. – LS, I, p. A 128.
[8] Cf. Угро – русския нар. Песни, p. 24.
[9] „Mischgebiete" (cf. Broch, *Studien*, p. 9) sau încă, acelaşi termen exprimat perifrastic: „gemischte Sprachgebiete" (*ibidem*, p. 10).
[10] Broch, *Studien*, p. 9-10.
[11] *Ibidem*, p. 10.
[12] Cf. Stieber, *Ze stud*. – LS, I, p. A 132. Aceste insule figurează pe toate cele trei hărți dialectale ale lui: A 134, A 135 şi A 137.
[13] Broch, *Studien*, p. 9-10.

reciproce dintre popoarele ce-şi dau întâlnire aici şi chiar amestecul lor au fost adesea atât de puternice încât au mers până la substituirea de limbi, adică până la desnaţionalizare. Astfel, concluzia la care ajunge Broch într-un alt studiu al său, asupra graiului slovac de la Korumlya – după ce-l analizează în special sub aspectul morfologic şi fonetic, comparându-l pe de-o parte cu graiul ugro-rus vecin de la est, iar pe de-alta cu cel slovac („cotak”) de la vest – este că: „la origine, limba slovacilor (Sotaken) de la Korumlya a luat naştere dintr-un dialect ugro-rus sub influenţa limbii slovace de est”[14]. Şi continuă el, raportându-se la grupul de sate cu graiul respectiv notate pe harta sa dialectală: „Aşadar, în aceste sate, limba slovacă de est s-a întins peste un fond ugro-rus, care încă se mai întrezăreşte[15]. De aceea, zona cea mai răsăriteană a Slovaciei este întrucâtva cu drept cuvânt numită de Broch „loc al descompunerii şi al disoluţiei popoarelor ca şi a limbilor[16].

Etnograful ucrainean Hnatük, în lucrarea sa „Словаки чи Русинц?”[17] – ocupându-se de naţionalitatea enclavei nord-slavice din Bačka şi Srijem (Iugoslavia septentrională), colonizată aici pe la jumătatea sec. XVIII, cu privire la care susţine pe bază de materiale documentare, etnografico-istorice şi lingvistice, că e alcătuită din ucraineni – se ocupă totodată, în mod logic, şi de ucrainenii carpatici cei mai din vest, dinspre Slovacia, de unde provine menţionata enclavă. Punându-şi şi referitor la aceştia aceeaşi întrebare formulată în titlul lucrării sale, Hnatük – deşi nu poate să nu recunoască puternica influenţă slovacă asupra limbii, obiceiurilor şi portului lor – conchide totuşi că în anumite regiuni slovace periferice ca Spiš, Šariš, Zemplin, elementul ucrainean s-a păstrat destul de distinct, fiind de asemenea conştient de naţionalitatea sa. Dar tot Hnatük spune că „numărul slovacilor greco-catolici e greu să-l indicăm, deoarece nu ştim pân-acum unde se sfârşesc slovacii şi unde încep ucrainenii (Rusyny), cu deosebire în acele localităţi care au populaţie amestecată....”[18].

[14] Broch, *Weitere Studien*, p. 100.
[15] Broch, *ibidem*.
[16] „Stätte der Zerlegung und Auflösung von Völkerschaften vie Sprachen”, Broch, *Studien*, p. 3.
[17] Cf. ЗНТІШ. т. XLII, p. 1-81.
[18] Гнатюк, Словаки чи Русини? – ЗНТІШ. т. XLII, p. 63. Hnatük e de părere însă că numărul acestor slovaci n-ar fi aşa de însemnat, precum crede A. Šembera. (Cf. *ibidem*).

Apoi, însuşi Hnatük afirmă, în ce priveşte limba locuitorilor de pe teritoriul în litigiu („*спирна територия*”) că „în multe locuri ea este curat ucraineană; dar în multe altele, e mai mult sau mai puțin slovacizată”[19]. Pe de-altă parte însă, după părerea lui, „analiza celui mai slovacizat dialect arată totuşi baza lui ucraineană…”[20]. Dar independent de răspunsul ce s-ar da la întrebarea pusă de Hnatük – căci părerile sunt împărțite – fapt cert este că avem a face aici cu o controversă foarte serioasă. În adevăr, influențele au fost şi sunt şi acum puternice atât dintr-o parte, cât şi din cealaltă: ucraineni, infiltrați pe teritoriul de limbă slovacă, s-au slovacizat până la deznaționalizarea lor totală; dar şi un număr însemnat de slovaci au fost deznaționalizați de ucraineni. Cum până azi există regiuni şi chiar localități cu populație amestecată, acest proces de infiltrație reciprocă n-a încetat încă. Deşi încetinit şi mult slăbit – datorită conştiinței naționale tot mai dezvoltate a locuitorilor, dirijată oficial de autoritățile de stat şi de şcoală – el continuă totuşi pe unele din căile tradiționale mai puțin controlate, oricât de imperceptibil ni s-ar arăta dacă l-am judeca după aparențe.

Din cele mai sus relatate, ne putem face o idee clară de asemenea asupra situației acestor regiuni de încrucişări etnografice într-un trecut mai îndepărtat. Astfel, raportând imaginea contemporană a ei la sec. XVI – când granițe politice aproape nu existau aici, iar cele de natură etnică nu contau pentru nimeni – putem deduce, credem, că pe atunci procesul de interpătrunderi, lingvistice pe de-o parte şi etnografice pe de-alta, la care se referă slavistul norvegian Broch şi etnograful Hnatük, nu numai că avea aici loc deja de mai multe secole, dar că el se afla pe vremea lui Blahoslav în plină efervescență, dacă nu chiar în cursul celei mai active desfăşurări a lui.

10. Ipoteza lui Tomašivśkyj cu privire la Veneția slovacă.

Am prezentat mai sus aria aproximativă, pe unde trebuie căutată localitatea din care a fost cules cântecul lui Ştefan Voievod – arie cu caracterul specific de răspântie a popoarelor, în sec. XVI ca şi astăzi. Ea se impune prin însăşi logica unei întregi serii de fapte de limbă, pe care le conține acest cântec şi pe care le-am analizat anterior. Dar, în

---

[19] *Ibidem*, p. 80.
[20] *Ibidem*.

gramatica lui Blahoslav – precum s-a văzut – stă scris foarte precis, chiar în titlul pus deasupra cântecului, că acesta i-a fost adus de la Veneția. Apoi, în vremea noastră, toți cercetătorii cântecului până la Tomašivśkyj – când şi-au pus problema originii lui – au luat „ad litteram" informația lui Blahoslav. Cel dintâi dintre ei, Kovalśkyj, se exprimase astfel: „Titlul acestui cântec ne spune clar că, un anume Nicodem pe când se afla în oraşul comercial Veneția, a auzit acest cântecel şi trebuie să-i fi plăcut de vreme ce îl aduce cu sine, ca pe o curiozitate, în Moravia"[21].

Mai târziu, Hasdeu[22], Potebnja[23] şi Franko[24] – în primele lor studii – au crezut la fel. Nici unul din ei n-a pus la-ndoială veracitatea celor afirmate de către Blahoslav. Nimănui nu i-a trecut măcar prin minte că ar fi putut să fie altfel. Acceptând-o însă, ei nu şi-au pus în chip serios întrebarea: cum putuse ajunge cântecul ucrainean, în sec. XVI, tocmai la Veneția? O peregrinare atât de lungă – deşì ar fi mai greu de explicat şi ar complica chestiunea – nu ar fi fost totuşi imposibil de imaginat. Evident, nimeni nu s-a putut gândi la o răspândire lentă – pe obişnuita cale orală – a cântecului, care, trecând de la un popor slav la altul vecin, ar fi ajuns astfel până pe litoralul adriatic, aşa cum se-ntâmplă cu atâtea cântece populare sau numai cu anumite motive folclorice. O asemenea presupunere este cu totul exclusă, deoarece într-un caz ca acesta cântecul lui Ştefan Voievod ar fi ajuns la Veneția italică în limba croată sau slovenă iar nu în cea ucraineană. Purtătorul respectivului cântec ar fi trebuit deci să fie, în mod necesar, un ins răzleț sau, precum credea Hasdeu, chiar o mică ceată, care să se fi expatriat din Ucraina prin cine ştie ce împrejurare acolo. Poate nişte lăutari rătăcitori dintre aşa-numiții „kobzari"[25], care-şi acompaniau cântecul cu instrumentul de coarde „kobza" şi ai căror

---

[21] Cf. От. Сб. роч. IV ч. XLII, 165.

[22] „Col. Tr.", an. I (1870), nr. 21, p. 4, nota 1; *ibidem*, an. IV (1873), nr. 12, p. 227 (cf. şi Esarcu, *Ştefanu cellu Mare*, p. l4).

[23] МНП., p. 4.

[24] Cf. câteva locuri, unde el vorbeşte cu toată convingerea despre proveniența venețiană a cântecului: Студіі – ЗНТІШ. т. LXXV (1907), p. 23 (de 2 ori) şi p. 27.

[25] Anume întrebuințăm aici acest termen folcloric – şi numai pe acesta – pentru lăutarii-cântăreți ai vechii Ucraine, iar nu şi termenii „lirnýki" sau „bandurýsti", dat fiind că aceştia s-au format destul de târziu, întrucât instrumentele de origine occidentală „lira" şi „bandura", de la ale căror nume derivă, au devenit populare la ucraineni de-abia după sec. XVI. Cf. Ф. Колесса, Ритм. Укр. – ЗНТІШ. т. LXXI, p. 57-58 şi nota 1, p. 57.

ultimi descendenți au dăinuit la ucraineni până-n sec. XX? La asemenea cântăreți, par a se fi gândit Franko şi înaintaşii lui. Hasdeu şi-i imaginase chiar cântând pe cheiurile Veneției, pe unde i-ar fi întâlnit Nicodem...[26].

Despre „guslarii" sârbo-croați, ştim că, încă de pe la-nceputul sec. XV, au ajuns până-n Polonia, unde erau ascultați nu numai de popor, ci la curtea regală chiar[27]. Ştiri privitoare la dânşii aflăm, la poloni, până prin sec. XVII[28]. Ba, suntem informați că ei au străbătut, tot pe atunci, şi drumurile Ucrainei[29]. Nici o sursă istorică însă nu ne face cunoscut că şi trubadurii populari ucraineni ar fi peregrinat înspre sud până la Marea Adriatică. Şi totuşi localizarea din manuscrisul operei lui Blahoslav a părut, în epoca noastră – timp de-o jumătate de secol – ca fiind lipsită de orice echivoc, ca o afirmație cu caracter categoric. La adăpostul autorității scriitorului, ea se impusese ca o dogmă, care nu se mai cerea discutată şi căreia cel mult rămânea să i se găsească o justificare pe calea conjecturii pur imaginare, căci Blahoslav n-a dat nici o lămurire sau măcar o cât de vagă indicație care să ne orienteze just în această privință. Şi, într-un asemenea caz – când posibilitatea unei documentări riguroase nu exista – ce altă explicație mai plauzibilă decât cea menționată mai sus s-ar fi putut da unui cântec ucrainean – ba încă excesiv de slovacizat – care fusese ascultat şi cules la Veneția? Astfel, chestiunea părea a fi luat înfățişarea unui mister sau mai degrabă a unei enigme, fără şanse de a-şi mai găsi vreodată adevărata ei dezlegare. Totuşi, cheia acestei enigme a aflat-o Tomašivśkyj. El a emis părerea că respectivul cântec popular n-a fost nicidecum adus de pe țărmul Adriaticei, de la Veneția italiană, ci dintr-o Veneție mult mai apropiată de Blahoslav şi anume aflătoare într-o regiune vest-carpatică. Afirmând aceasta, Tomašivśkyj ne relatează că în țările slave occidentale există câteva localități care au

---

[26] „Col. Tr.", an. IV, nr. 12, p. 227 (Esarcu, *Ştefanu cellu Mare*, p. 14-15).

[27] În a. 1415, un lăutar sârb cânta la Cracovia, la curtea regelui Władysław Jagiełło şi a reginei Jadwiga. Cf. Dr. Br. Drechsler, *Izabr. Nar. Pjesme* I (1908, Zagreb), p. 23-24; Dr. D. Bogdanović, *Izabr. Nar. Pjesme Hrvatske i Srpske*, Zagreb, p. 21.

[28] Astfel, într-o poezie tipărită la 1622, poetul polon Miaskowski îl elogiază pe guslarul sârb, descriindu-l admirativ cum cânta cântece eroice despre luptele sârbilor cu turcii. Cf. Drechsler, *op. cit.*, p. 24; Bogdanović, *op. cit.*, p. 21.

[29] În a. 1624, un scriitor anonim povesteşte în „Światowa Roskosz" despre peregrinările cântăreților sârbi prin Polonia, precum şi prin ținuturile căzăceşti ale Ucrainei. Cf. Drechsler, *ibidem*, Bogdanović, *ibidem*.

un astfel de nume[30]: una în Polonia (Poznańskie), alta în Boemia, alta în Moravia. Dar ceea ce prezintă o remarcabilă importanţă pentru chestiunile care ne preocupă, este faptul că mai există o Veneţie – un mic târg de ţară – chiar în Slovacia, în imediata vecinătate a ucrainenilor subcarpatici, pe valea râuşorului Topla[31]. Tomašivśkyj se declară, fireşte, pentru această din urmă Veneţie: de aici va fi fost cules cântecul al cărui erou este Ştefan Voievod[32]. Slovacii numesc până azi acest târguşor Veneţia, („Venecia"[33]); iar nu Benátky, precum presupune Tomašivśkyj[34] şi după el Franko[35]. Ucrainenii subcarpatici îi zic şi ei întocmai ca şi slovacii Венеція. Cehii însă – şi mai ales felul cum îl numesc ei prezintă interes pentru noi în cazul de faţă – îi

[30] Toponimul Veneţia, designând modeste aşezări rurale – sate şi târguri – este cunoscut şi-n afară de lumea slavă. Astfel, el e atestat de asemenea la românii din Transilvania, în Ţata Oltului, unde există două sate mari, vecine: unul către Olt, numit „Veneţia de Jos"; iar altul către munte, „Veneţia de Sus", care s-au dezvoltat din unul şi acelaşi sat, la origine. Ele sunt anterioare secolului XVII. (Şt. Paşca utilizează, ca izvoare antroponimice, urbarii ale acestor comune din a. 1633. – Cf. cartea sa: *Nume de persoane şi nume de animale în Ţara Oltului*, Buc. 1936, p. 15.) Existenţa în Europa (nu ştim dacă şi în alte continente) a atâtor mici Veneţii, al căror nume imită numele celei autentice, ilustrează – în ordine toponimică – un fenomen folcloric deosebit de interesant. El e un reflex al faimei de care s-a bucurat cândva, în lumea rustică chiar, la diferite popoare, minunatul oraş de pe Adriatica, nu atât pentru frumuseţea şi originalitatea sa, cât pentru calitatea lui de mare şi renumit centru comercial, pe vremea când era capitala unei nespus de înfloritoare republici maritime. E de remarcat că aceste toponime de imitaţie sunt toate, dop cât se pare, mai vechi decât sec. XVIII, ceea ce înseamnă că au luat naştere înaintea perioadei de decadenţă a paterii statului veneţian. E o problemă de toponimie demnă de cercetat să se afle căror împrejurări speciale se datoreşte adoptarea numelui Veneţia: a fost el dat numai în baza celor ce se ştiau exclusiv din auzite? sau, poate, vreunul din colonizatorii satului călătorise pe la Veneţia? Sau, adesea, numele acesta – sugerat de pitoreasca poziţie a Veneţiei italiene – va fi fost el atribuit unui sat ce se afla pe malul vreunei ape? în orice caz, acest fenomen folcloric nu este ilustrat numai de toponimul Veneţia, ci şi de altele care denumesc oraşe mari, vestite, precum: Paris, Viena, Berlin, Londra… etc.

[31] Томашивський Замитка – ЗНТІШ. т. LXXX, p. 129-130.

[32] *Ibidem*, p. 130.

[33] Putem aduce-n sprijinul afirmaţiei noastre faptul că acest toponim e atestat la slovaci în Brezno, ca nume de uliţă. Astfel, A. Hreblay – descriind datina nunţii din această localitate – spune că odinioară fetele ţineau seamă şi de uliţele de unde veneau peţitorii şi nu mergeau bucuroase după cei ce locuiau în anumite uliţi: „Tak, na pr., devčaťu z Veľkej ulice nechcelo sa vydať sa do *Venecie*, a zas devčaťu z *Venecie* bolo milé keď dostalo pytača z a Veľkej ulice". – Cf. *Sbornik Matice Slovenskej*, IV (Bratislava, 1926), p. 101.

[34] Замитка… ЗНТІШ., т. LXXX, p. 130.

[35] Студіі – ЗНТІШ., т. CX, p. 12.

spuneau, pare-se, în sec. XVI ca şì acum, „Benátky”, adică la fel ca localităţilor omonime din Boemia şi Moravia[36] şi la fel ca Veneţiei autentice de pe Adriatica[37]. Localizarea lui Tomašivśkyj – nu încape nici o îndoială – este singura acceptabilă.

11. Convingerea lui Blahoslav cu privire la locul de provenienţă al cântecului despre Ştefan Voievod şi determinantele acestei convingeri eronate.

a. Veneţia italică şi slovacii.

Dar credem totuşi foarte necesar să supunem unui examen atent părerea lui Blahoslav însuşi referitoare la „Benátky”, de unde-i fusese adus cântecul lui Ştefan Voievod, precum şì la populaţia din acea localitate sau din preajma ei, întrucât aici rezidă de fapt sursa erorilor comise de către el, ca şi de cei ce i-au comentat opera peste veacuri.

Tomašivśkyj nu e sigur la care Veneţie s-a gândit învăţatul ceh, căci zice el: „poate c-o avea în minte pe cea italiană, poate că pe o alta”. Iar Franko – în a doua sa cercetare asupra cântecului respectiv – până-ntr-atât a fost influenţat de studiul lui Tomašivśkyj, încât a crezut chiar că Blahoslav ştia că locul de origine al acestui cântec este Veneţia slovacă! El a trecut astfel, într-un scurt interval de timp de la o extremă la alta.

[36] Referitor la localitatea cehă cu numele Benátky, avem o menţiune chiar la Blahoslav, în cuprinsul gramaticii – la cap. „critica scriitorilor” – unde, sub a. 1530, vorbeşte despre Wołdřich Woleský. (Cf. Blah., Gram., p. 285). Aceeaşi localitate este pomenită şi de Gindely, sub a 1549, vorbind despre „Burggraf von Donin”, care era proprietarul satului Benátky şi al moşiei lui („Besitzer von Benatek”). Cf. Gindely, GBBr. I, p. 345. Sub acelaşi an, ne relatează tot Gindely trimiterea unui tânăr „Johann von Benatek” la Königsberg, pentru studii superioare, de către comunitatea „Fraţilor Cehi”. (Cf. *ibidem* I, p. 346.) Nu ştim dacă e vorba de una şi aceeaşi localitate cehă; s-ar putea ca în ultimul pasaj citat să avem a face cu Benátky din Moravia. În orice caz, ţinând seama de datele timpurii la care este atestat, considerăm ca sigur că acest toponim era deja fixat – în Boemia, ca şĭ-n Moravia – înainte de sec. XVI. Existenţa respectivului toponim la cehi, sub forma relatată, este însă în acelaşi timp o dovadă că nici „Venecia”' slovacă nu putea fi numită de ei altfel decât Benátky, adică exact cum numeau şì „Venezia” italiană.

[37] În afară de cele două locuri de la capitolul dialectelor, Benátky – designând oraşul Veneţia din Italia – mai figurează în textul „Gramaticii cehe” într-un loc, unde e menţionat ca centru de tipărituri al cărţilor sfinte, paralel cu Praha, Plžen... În această specială accepţiune, marele centru tipografic european al epocii este indicat mai frecvent – în cursul expunerii gramaticii – sub formă de epitet toponimic derivat de la Benatky pentru a denumi vechea Biblie cehă tipărită la Veneţia în a. 1488: „Biblí *Benátská*” (cf. Blah., *Gram*., 109, 206, 211) sau „Biblí Benácká” (*Ibidem*, p. 182, 205).

Noi însă suntem de părere că se poate afirma cu toata siguranța că Blahoslav a avut în minte exclusiv Veneția italică. Acest lucru reiese atât din titlul dat cântecului, cât şi din alte pasaje ale capitolului care tratează despre dialectele slave. După cum am relatat mai pe larg aiurea – în baza acelui pasaj, unde se află indicate hotarele aproximative ale dialectului „słowenský” – Blahoslav precizează fără nici un echivoc că popoarele care-l vorbesc se-ntind „tocmai către Veneția până-n Italia”. În urma acestei determinări geografice, încercând şi o foarte sumară examinare a acelei limbi necunoscute lui, el îşi încheie apoi capitolul – în chipul cel mai natural – cu citarea cântecului, care vrea să fie un exemplu viu din acel „dialectus” schițat aşa de nebulos. Iar dacă în titlul ce i-a dat, este menționată numai Veneția, făr-a mai fi pomenită Italia, e tocmai pentru că aceasta era ceva de sine înțeles, întrucât el vorbise nu cu mult înainte, în modul cel mai clar, despre Veneția italică. E adevărat că, îndată după indicația locului de proveniență a cântecului, „od Benétek”, sunt slovacii: „kdež hojně jest Słowaků…”[38], ceea ce ar părea să infirme susținerea noastră. Desigur, situarea geografică a slovacilor la periferia Italiei – precum a înțeles Blahoslav informația primită de la transmițătorii cântecului – a trebuit să-l pună-n mare încurcătură. Căci nu se poate spune că el nu-i cunoştea pe slovaci, vecinii Moraviei, țara sa natală; ba chiar este destul de frecvent vorba despre ei de-a lungul întregii expuneri a gramaticii[39]. În acelaşi timp, el cunoştea şi limba lor, referitor la care de asemenea face numeroase mențiuni în diferite capitole ale aceleiaşi opere şi anume stabileşte paralelisme sau contraste între ea şi limba cehă sau moravă, citând exemple de cuvinte ori fraze[40]. Pare exclusă deci o confuzie a lor cu vreun popor slav meridional. Pe de altă parte, după cum am arătat aiurea, slovacii sunt integrați şi ei de către Blahoslav grupului de popoare, care vorbesc dialectul „słowenský”, deşi limba lor n-o identifică cu dialectul-tip, ci – conform opiniei sale – ea reprezintă doar una din multele variații ideomatice ale dialectului. Să-l fi făcut oare aceasta să creadă că sub numele „Słowáci”, din informația transmisă de culegătorul cântecului despre Ştefan Voievod, se ascund „Slovenci”? adică să fi identificat numele acestor două popoare, deşi – chiar după propria sa relatare – erau deosebite ca grai? I se va fi părut, poate, că cele două „nomina ethnica”

---

[38] Cf. Pl. I.

[39] Blah., *Gram*., p. 26, 147-148, 174, 274, 340, 342, 344, 399.

[40] *Ibidem*: cf. locurile citate în nota precedentă, unde apare nom. ethn. „Słowáci”; apoi, şi altele: p. 250, 285, 320.

nu difereau mult între ele: o simplă variație de sufix! Ba epitetul „słowenský" derivat de la ele e absolut identic până azi în limbile ambelor popoare. Nu cumva acest fapt lingvistic, în special, l-a determinat pe Blahoslav să vadă în slovacii din nota informativă chiar pe slovenii de la Adriatica? Sau, poate, îi va fi considerat el pe aceşti „Słowáci" de la Veneția italică drept vreo colonie de slovaci emigranți transplantată acolo prin cine ştie ce împrejurări necunoscute? E foarte greu de afirmat ceva sigur în această privință, deşì prima supoziție mi se pare mai probabilă. Ceea ce credem în afară de îndoială, e că confuzia dintre cele două Veneții şi situarea slovacilor la hotarele Italiei nu se poate explica în alt chip decât prin faptul că lui Blahoslav nu i-a fost adus cântecul de către directul său culegător; ci, scris de acesta pe o foaie de hârtie, a trecut prin mai multe mâini. Nicodem e ultimul intermediar, care l-a avut şi care l-a dat lui Blahoslav. Acesta l-a primit cu convingerea că cineva, călător prin părțile Adriaticei, l-a adus şi că în cele din urmă a ajuns în posesia lui Nicodem. Este eronată deci, după noi, părerea lui Franko, care-l consideră pe Nicodem drept culegătorul însuşi al cântecului, chiar de la sursa folclorică[41]. Dacă în adevăr s-ar fi întâmplat aşa, este evident că el i-ar fi putut da prietenului său informații mai precise asupra locului, ca şì asupra locuitorilor şi, desigur, chiar asupra limbii cântecului.

În ce priveşte titlul pus deasupra poeziei populare, noi avem convingerea că, la origine, el nu aparține autorului „Gramaticii cehe", precum au crezut unii cercetători, printre care Franko se pronunță în chipul cel mai categoric în acest sens, considerând „titlul cântecului, în gramatică, dat evident de către Blahoslav însuşi"[42]. În realitate însă, Blahoslav n-a făcut decât să reproducă o însemnare marginală a culegătorului sau, poate, a unuia din transmițători. Acea însemnare va fi sunat aproape întocmai cum o cunoaştem din „Gramatica cehă", adică: „Piseň Słowenská, od Benátek, kdež hojně jest Słowáků neb Charwátů[43]", ceea ce Blahoslav a copiat absolut exact. El s-a mărginit să adauge numai cele trei cuvinte finale – „přinesena od Nikodema"[44] – nu atât în scopul de a informa pe lector, cât spre a da expresie, prin citarea

---

[41] „… Nicodem, care a auzit şi probabil a şì scris cântecul ucrainean despre Ştefan Voievod în Veneția slovacă…". Cf. Студії… – ЗНТШ. т. CX, p. 12.
[42] *Ibidem*, p. 13.
[43] Cf. Pl. I.
[44] *Ibidem*.

persoanei, unui sentiment de recunoştinţă pentru serviciul adus de ea[45]. Aici, e nevoie să precizăm totodată că aceste ultime cuvinte din titlu – singurele pe care noi le considerăm ca aparţinând în mod mai cert lui Blahoslav – nu trebuie interpretate în sensul că Nicodem a adus el însuşi cântecul de la Veneţia, ci doar că el este cel ce i l-a înmânat. În adevăr, localizarea „od Benátek” se raportă exclusiv la „Piseň Słowenská”, nu şi la part. perf. pasiv „přinesena” şi deci nici la subiectul logic al respectivului verb, care e „Nikodem”. Încă şi mai puţin ne e permis să deducem din citatul verb că Nicodem ar fi cules el însuşi cântecul, că adică l-ar fi auzit direct din gura subiectului de la sursa folclorică. Participiul „přinesena” nu exprimă în mod clar decât actul transmiterii cântecului. Atât; iar aceasta, fără nici o altă precizare. Dar, lăsând la o parte acest adaos final al lui Blahoslav şi raportându-ne numai la partea esenţială a notei-titlu – cea cu localizarea cântecului şi indicaţia popoarelor slave de la Veneţia – noi credem, prin urmare, că ea avea un anumit sens pentru culegător sau eventual şi pentru primul transmiţător al foii cu cântecul şi cu totul altul pentru autorul „Gramaticii cehe”. Pentru cel ce-a dat lui Nicodem – direct sau indirect – foaia pe care era scris produsul folcloric respectiv, nota mai sus citată însemna: „cântec slovac de la Veneţia (din Slovacia), unde sunt mulţime de slovaci…”, ceea ce reflecta realitatea de fapt. Pentru Blahoslav însă – căruia i-a lipsit informaţia directă de la terenul folclorico-dialectal şi care a completat cu imaginaţia sa de slavist această lipsă – ea însemna: „cântec slovenesc de la Veneţia (din Italia) …” Odată făcută mintal această falsă localizare, concluziile au urmat şi ele după logica iluzorie a aparenţelor.

Dacă Blahoslav ar fi ştiut că poezia populară primită prin Nicodem provine din Slovacia, ar fi fost desigur şi mai izbit de mulţimea slovacismelor din ea, ceea ce l-ar fi tentat, poate, să identifice graiul ei cu limba slovacă. Dar, că pentru el l „piseň słowenská” n-a însemnat nicidecum „cântec slovac”, ci „slovenesc” adică în „słowenský dialectus” – aşa cum îl înţelegea el – se vede din pasajul imediat precedent titlului cântecului, consacrat în special examinării dialectului „słowenský”. Referindu-se la acest „dialect” în raport cu celelalte „dialecte” slave, Blahoslav dă cititorilor, pentru o sumară

[45] Ni se pare absolut improbabil ca tot lui Blahoslav să-i aparţină şi primele două cuvinte din titlu: „Piseň Słowenská”. În adevăr, ele conţin informaţia primă şi cea mai utilă, pe care orice culegător s-ar fi simţit obligat s-o dea în împrejurarea când avea să transmită cuiva, departe, un produs folcloric de la un popor străin, situat într-o regiune de răspântie etnică, unde veneau în contact mai multe popoare.

orientare, două categorii de informații. Dacă la prima se menține în cadrul pur teoretic, pe plan comparativ, în cea de-a doua, el vrea să treacă chiar pe terenul faptelor de limbă, ilustrând spusele sale anterioare prin exemple concrete. Sub acest al doilea paragraf, este citată şì poezia populară. Spre a ne face o idee asupra opiniei confuze a lui Blahoslav despre „słowenský dialectus" şi mai ales spre a se vedea că lui nici prin minte nu i-a trecut să prezinte ca slovacă poezia populară care urmează, vom cita paragraful I, care are o deosebită importanță în această chestie:

„E adevărat că acest dialect e greu de-nțeles şì nouă cehilor, şì polonilor…"[46]. Este evident că, afirmând aceasta, Blahoslav nu s-a putut gândi la limba slovacă, dat fiindcă ea e foarte uşoară de-nțeles cehilor ca şì polonilor. Dar el continuă spunând relativ la dialectul „słowenský": „Are urcări şi coborâri măiestre în voce – în pronunțare – nu cu totul asemănătoare acestor slovaci, care sunt în Țara Ungurească la granița moravă, dar totuşi nici prea deosebite"[47]. De aici, rezultă în chip clar că Blahoslav nu identifică „słowenský dialectus" cu limba slovacă, precum şi-a închipuit însuşi Jagić[48] deşì constată mari asemănări între amândouă – şi în consecință nu identifică nici graiul cântecului popular citat cu limba slovacă, ci cu dialectul „słowenský", ceea ce, după el, înseamnă cu totul altceva. Din modul cum e redactată partea subliniată de noi, din pasajul ultim citat, s-ar părea să reiasă că Blahoslav credea c-ar mai fi existat şì alți slovaci pe aiurea, în afară de cei din Țara Ungurească. Acest loc pare a ne îndreptăți să deducem deci că, prin „słowáci" din titlul cântecului despre Ştefan Voievod, el înțelegea un popor slav meridional situat în nord-estul Adriaticei, deci pe „Slovenci". Spunând cele mai sus relatate – în paragr. I – Blahoslav are în minte, desigur rezonanța specifică limbii sârbo-croate şi poate şi pe cea a limbii slovene, pe care le va fi auzit cândva, în călătoria lui spre sud, direct de la persoane aparținând popoarelor respective. Iar într-un asemenea caz, putea vorbi cu toată dreptatea despre marea deosebire dintre „słowenský dialectus" în limbile cehă şi polonă; dar, evident, nu şi despre asemănarea lui cu limba slovacă! În acelaşi timp însă, Blahoslav nu

---

[46] „Že jest ten dialektus nesnadný k rozuměnі i nam Čechům i Polakům owšem". Cf. Blah., *Gram*., p. 341.

[47] „Ma swé trhy a spády w hłahołu mistrné, in pronuntiatione, *tĕmto S*łowakům, kteřiž w uherské zemi při pomezí Morawskĕm sau ne we wšem podobnĕ a wšak ne příliš nesłušnĕ". *Ibidem*.

[48] Ист. Слав. Фил., p. 45. (cf. mai sus).

avea mai puţin în vedere mostra de limbă de care dispunea şi anume poezia populară considerată de el drept „słowenská” în accepţiunea sa specială. Dacă aceasta conţinea destule cuvinte şi expresii, pe care el le înţelegea bine – ca unul ce cunoştea limba slovacă – ceea ce-l deruta complet era numărul masiv de elemente ce ţineau de limba ucraineană cu totul necunoscută lui Blahoslav. Şi, astfel, în timp ce primele l-au determinat să spună că „słowenský dialectus” seamănă într-o măsură apreciabilă cu limba slovacă, ucrainismele au fost socotite de dânsul drept elemente specifice acestui dialect şi deci complet diferite de l. slovacă, ceea ce făcea ca dialectul „słowenský” să fie – „greu de-nţeles” cehilor şi polonilor. E foarte curios însă că Franco, în a doua sa cercetare despre cântecul lui Ştefan Voievod, şi-a putut închipui că Blahoslav înţelegea prin „piseň słowenská” chiar un cântec în limba ucraineană[49], întorcându-se astfel, la ceea ce – în elanul său patriotic – afirmase cu 56 ani mai înainte Kovalśkyj[50]. Dacă Blahoslav ar fi ştiut că poezia e ucraineană, el ar fi citat-o fireşte, la locul unde vorbeşte despre „ruska řeč” adică, conform orientării sale în dialectologia slavă, la „polský dialectus”!

Dar dacă – pentru cei care, ca Blahoslav, au văzut în Benátky, din nota-titlu, oraşul italian – slovacii nu aveau ce căuta la Veneţia[51], ne putem întreba la fel de nedumeriţi, din punctul de vedere al celor ce aveau în minte localitatea reală, adică pe cea din Slovacia:

– Ce căutau croaţii acolo, la Veneţia slovacă?! Căci în titlul cântecului, îndată după slovaci, urmează croaţii; ba încă aceştia sunt identificaţi cu slovacii: „kdež hojně jest Słowáků neb Charwátů”[52]. Cum a

---

[49] Франко, Студії… – ЗНТІШ. т. CX, p. 13.

[50] Cf. mai sus.

[51] Astfel Hasdeu, în primul său articol, din 1870 – închipuindu-şi că Nicodem a întâlnit din întâmplare, prin Veneţia, câţiva „rusneci”, de la care ar fi auzit cântecul lui Ştefan Voievod – afirmase că aceştia „trăiau printre *slovaci* şi croaţi, *de care au fost totdeauna mulţi în Lombardia*”. (Cf. „Col. Tr.”, an. I, nr. 21, p. 4, nota 1.) În al doilea articol însă, din 1873 – dându-şi seama că slovacii nu pot fi situaţi geograficeşte pe Adriatica, alături de croaţi – Hasdeu îi înlocuieşte şi pe unii, şi pe alţii prin termenul general „slavii”, după care adaugă imediat localizarea „din Dalmaţia”. (Cf. „Col. Tr.”, an. IV, nr. 12, p. 227.) Pasajul respectiv, în prima lui redactare, constituie desigur o eroare, deşi o eroare care merge pe linia confuziilor lui Blahoslav. În forma sa rectificată însă, el înseamnă o abatere de la litera originalului. Totuşi, o asemenea interpretare a lui Hasdeu este întrucâtva legitimată de convingerea acestuia că Blahoslav făcuse o greşeală inacceptabilă juxtapunându-i pe slovaci croaţilor şi că prin slovacii autorului ceh trebuie înţeleasă tot o seminţie sud-slavică.

[52] Cf. Pl. I.

putut lua naştere o asemenea confuzie? Nimeni, dintre cei care au studiat până acum cântecul lui Ştefan Voievod şi limba lui, nu şi-au pus o astfel de întrebare şi n-au căutat vreo explicaţie pentru cele afirmate în citatul titlu. Pentru Blahoslav, evident, croaţii menţionaţi la Veneţia de pe Adriatica erau foarte la locul lor; căci el nu putea vedea într-înşii decât una din ramurile acelor „diferiţi croaţi”, despre care spusese anterior ca se-ntindeau „până-n Italia…”[53]. Dar pe noi ne interesează să ştim ce reprezintă realmente acea afirmaţie din nota informativă pentru culegătorul cântecului popular din Veneţia slovacă sau din împrejurimile ei. Este, în adevăr, tot o eroare? Nu cumva corespunde ea unei realităţi etnografice a vremii? În sec. XVI, exista cu adevărat în Moravia, în imediata vecinătate a Slovaciei, un mic grup etnic cunoscut pe atunci chiar sub numele de „Charváti”. Sušil, în finalul vestitei sale colecţii de cântece morave publică – după un manuscris din sec. XVI aproape contemporan cu Blahoslav, fără a ne indica sursa – patru cântece populare cu melodiile lor, sub titlul: „Mostră de cântece ale croaţilor moravieni, din anul 1583, aşezaţi în unele sate de pe lângă Dřínovka sau Drnholka”[54].

Examinând aceste produse folclorice – deosebit de interesante, nu numai prin respectabila lor vechime, dar şi fiindcă provin de la o enclavă etnică străină de pe teritoriul morav, astăzi stinsă sub aspectul lingvistic – remarcăm că limba lor, oricât de moravizată este, îşi păstrează totuşi foarte distinct caracterul ei specific croat cunoscut sub toate aspectele: fonetic[55], morfologic[56], lexical[57] şi sintactic[58].

---

[53] Cf. Blah., *Gram*., p. 337.

[54] „Ukázka písní moravských Charvátův, od. 1. 1583 v některých osadách oblíže Dřínovce či Drnholce osazených”” – Suš., *Mor*., p .721.

[55] Iată, de ex., fonetisme tipic croate: zvezda (cp. č. hvězda), napisano (č. napsano), kad (č. kdy), drag (č. drahý), Bog (č. Boh), križ (č. Kříž), srce (č. srdce)... Cf. materialul folcloric publicat de Sušil, *loc. cit*., p. 721.

[56] Formele croate sunt de asemenea foarte manifeste, atât în domeniul declinării, cât şi în cel al conjugării – de ex.: něga, miloga, lipoga, jednoga..., sam biv, imam, imala sam, nisam mogla, nisu dali… Cf. Sušil, *ibidem*.

[57] Relatăm aici, după aceleaşi texte folclorice din a. 1583, şi o serie de cuvinte croate în uz până azi la sârbo-croaţi, dar care nu există în lexicul ceh: sada (adv.), kod (prep.), tr. (<ter conj.), ljubi (subst.), tuga (subst.)…; apoi, verbe ca: sbatriti, držiti, jiskati, zapriti, izići… – cf. Sušil, *ibidem*, p. 721.

[58] Pentru a evidenţia specificul croat, în construcţia sintactică, citàm aici diferite versuri extrase din aceleaşi cântece populare: „…Kadbi te, moj ljubi, kadbi te sbatrila, (Veru bi zatobum va Dunaj skočila…” (dintr-un cântec de dragoste – cf. Sušil, *Mor*., p. 721, sub A, mel. 2358.) sau „Ta zvezda, ta je izišla (Z one strane črne gore…” (dintr-o colindă a stelarilor – cf. *ibidem*, p. 721, sub. D).

Dar, demn de toata atenția este faptul că chiar folclorul modern ceho-morav ne conservă amintirea acestor croați. În adevăr, în vechea colecție de „cântece slave” a lui Čelakovský, aflăm o ghicitoare („pohádka”), pe care noi o considerăm drept ecou al unei realități etnografice de odinioară. Iat-o:

„Přišel k nám Charvátek,
měl červený kabátek,
na hlavě strup,
plné břicho krup.
Hádej, co je to?” (Šipek)[59].

Această ghicitoare, foarte probabil moravă la origine – deşi ea va fi fost răspândită şi în toată Boemia – prezintă o deosebită importanță nu numai pentru că ne păstrează numele etnic al unei populații dispărute azi în masa ceho-moravă, dar, în acelaşi timp, pentru faptul că, în forma el alegorică, descoperim caracterele esențiale ale costumului prin care acea populației se distingea, tranşant de portul autohtonilor. Două par a fi fost acele caractere:

1. haina roşie, pe care-o purtau ei pe deasupra şi care trebuie să fi fost cu totul deosebită de cea a moravienilor şi cehilor, mai ales prin culoarea ei;

2. cuşma pe care-o purtau pe cap şi care, în comparație cu cea general răspândită la autohtoni, trebuie să fi frapat printr-o formă specială şi prin dimensiunile-i foarte reduse.

Asemenea trăsături izbitoare ale portului au făcut ca moravienii şi cehii să-i vadă pe „Charváti” izolați în mijlocul lor, sub aspectul de caricatură, pe care-l oferea imaginea fructului copt al măceşului. Dacă, în ghicitoare, acest nomen ethnicum apare sub formă diminutivală, faptul ni-l explicăm prin aceea că imaginea miniaturală a fructului, care-l reprezintă pe croat, impunea – ca ceva absolut necesar pentru tehnica genului folcloric respectiv – să se sugereze, într-un astfel de mod, că e vorba de un croat mai mititel, de un pui de croat.

Credem că interpretarea, pe care-o dăm noi acestui produs folcloric, corespunde în adevăr unei vechi realități etnografice, surprinsă

---

[59] „A venit la noi un pui croat:
avea hăinuță roşie,
pe cap avea cuşmuliță,
iar pântecele-i era plin cu crupe.
Ghici ce-i asta?” (Măceşa). Cf. Čelakovský, SNP, p. 164, nr. 2 (ed. Princeps – anul 1822: t. I, p. 227).

de observația populară în însuşi specificul ei. Ea ne evocă portul, dominat de culoarea roşie, pe care noi l-am întâlnit în Croația actuală şi anume la croații din Dalmația, într-o călătorie făcută prin această regiune. Pe de-altă parte, se ştie că ghicitorile au adesea o vechime mare. Ele reprezintă un gen aproape definitiv încheiat. Azi, propriu-zis, nu se mai creează ghicitori în popor; ci sunt mereu reproduse din stocul vechi sau cel mult – când se prelucrează, în sensul actualizării, clişeele tradiționale – avem a face mai degrabă cu imitații servile, unde contribuția nouă este de importanță cu totul minoră. Stereotipia formei ghicitorilor este ea însăşi simptomul unui arhaism de prim ordin. Ne credem îndreptățiți deci să raportăm naşterea citatei ghicitori cehe la o dată care se situează în trecut, cu cel puțin o jumătate de mileniu înainte de momentul actual, adică în perioada când grupul etnografic în chestiune – izolat în masa ceho-moravă – era încă destul de însemnat ca număr, spre a fi fost cunoscut tuturora. Evident, „Charvátek" din ghicitoarea cehă nu poate fi sub nici un motiv raportat la croații din sud, din marea Croație, pe care poporul – mai alee în trecutul îndepărtat – n-avea de unde să-i cunoască aşa de bine. Citata ghicitoare oglindeşte aşadar pe croații, care se aflau chiar în mijlocul moravienilor, convietuind cu dânşii.

Dar tradiția unor croați prin părțile periferice ale Slaviei occidentale s-a mai păstrat, pân-aproape de vremea noastră, şì sub o altă formă; ba încă, raportându-se la o însemnată ramură dialectală de pe teritoriul de limbă polonă, deci mult mai la răsărit de locurile unde au fost semnalați de Sušil. Astfel, Kazimierz Władysław Wojcicki îşi intitulează faimoasa lui culegere de cântece populare, apărută la Varşovia în a. 1836: *Pieśni ludu Biało-Chrobatów, Mazurów i Rusi z nad Bugu* (t. I-II)[60], punând deci în frunte populația polonă din sud-vestul țării, pe care el o numeşte „Croații Albi". I se spunea, realmente, în popor acestui grup dialectal „Biało-Chrobaty", adică avem a face cu o terminologie etnografică autentică? sau cu una de tipul arhaizant, de proveniență livrescă, transmisă pe calea literaturii istorice, care la rândul ei a puizat-o din cronici şi documente? Credem că ultima supoziție este cea mai verosimilă, deşì – fireşte – nu-i negăm nicidecum acestei terminologii, la origine, legătura cu substratul etnografic real. De vreme

[60] *Cântecele poporului croaților-albi, ale mazurilor şi al ucrainenilor de pe Bug*. E una din colecțiile fundamentale ale epocii, care reprezintă prima etapă a curentului folcloric la poloni.

ce tradiția croaților s-a menținut, la slavii occidentali, până-n plin sec. XIX, e foarte probabil că încă în sec. XVI ei vor fi constituit un grup destul de numeros şi vor fi locuit o suprafață mai mare decât acea a satelor indicate de Sušil în Moravia, întinzându-se şi mai spre est, dincolo de hotarele ei. Cum se explică prezența acelor croați acolo? Nu credem c-ar fi vorba de o colonizare sudică de pe la sfârşitul evului mediu, măcar că trăsăturile caracteristice ale limbii croate erau, la acei locuitori ai Moraviei secolului XVI, aşa de bine conservate. Nu cunoaştem ce împrejurări istorice ar fi putut prilejui o asemenea strămutare de populație la atâta depărtare. De aceea, mai logic ni se pare să o raportăm la o dată cu mult mai veche.. Această insulă etnică, izolată în regiunea slavă de răscruce, unde veneau în contact patru popoare – moravii, slovacii, ucrainenii vest-carpatici şi polonii – care o înconjurau, noi o considerăm drept o epavă a ultimilor croați trecuți pe acolo pe timpul marii migrații, când ei peregrinau spre Peninsula Balcanică. Împrejurările, care-i vor fi determinat pe acei croați să se rupă de grosul populației de conaționali migrate către sud şi să se statornicească în această regiune a Carpaților vestici, rămân învăluite în cel mai nepătruns mister.

În ceea ce-l priveşte pe gramaticul Blahoslav, nouă ni se pare inadmisibil să ne închipuim că el – moravian cum era – nu a avut cunoştință despre aceşti croați din Moravia. Ba, credem chiar că, la determinarea grupului dialectal „słowenský” – care începe, dinspre nord, cu Țara Ungurească – el include aici şi enclava etnografică respectivă, sub indicația generală şi vagă de „modul de a vorbi al diferiților croați”[61]. Cu toate acestea însă, Blahoslav nu s-a putut gândi că nota informativă din foaia cu cântecul lut Ştefan Voievod se referă la dânşii, deoarece nimeni nu i-a atras atenția asupra acestui fapt. Identificând localitatea cu Veneția italiană, el a identificat de asemenea, în modul cel mai logic, şi pe aceşti croați cu cei de la Adriatica, precum şi „píseň słowenská” cu un cântec sud-slavic. Astfel, croații din Moravia – ale căror mici şi probabil împrăştiate aşezări se întindeau, pare-se, până-n Slovacia pe-aproape de localitatea „Venecia” – i-au provocat lui Blahoslav o şi mai mare confuzie. Cât despre autorul notei marginale, de pe foaia cu cântecul – fie c-a fost însuşi culegătorul, precum e cel mai verosimil; fie că unul din transmițători – el a consemnat deci un fapt etnografic real: prezența unei populații de croați în localitatea de

[61] Blah., *Gram*., p. 337.

unde a fost cules presupusul cântec slovac, sau în imediata lui vecinătate. Culegătorul însă, deşì aflându-se la sursa folclorică şi chiar pe terenul etnografic la care se referea în notiţa sa informativă – n-a fost scutit nici el de erori. Prima este aceea de a fi considerat cântecul drept „slovac" („piseň słowenská") din pricina marelui număr de slovacisme din graiul său; e o greşeală prin exagerare şi anume prin rolul decisiv atribuit unor elemente lingvistice de ordin secundar; dar aceste elemente existau în realitate. A doua eroare este aceea de a fi crezut că – „Charwáti" din preajma Veneţiei slovace sunt şì ei tot un fel de slovaci. În adevăr, el îi identifică, spunând: „slovaci sau croaţi"[62]. Ambele erori se datoresc în special faptului că informatorul lui Blaboslav era moravian sau ceh. Şi cu drept cuvânt: căci, presupunând că era slovac, acesta n-ar fi putut confunda pe conaţionalii săi cu Croaţii, care aveau alt grai şi alt port; de asemenea, el ş-ar fi dat seama – în ciuda abundenţei elementelor slovace – că limba poeziei nu era totuşi limba lui. Un informator neslovac însă putea uşor să extindă unele aspecte slovace parţiale asupra limbii cântecului în întregul său şi să aibă iluzia că-i slovacă. Tot aşa, pentru unul ca acesta, simplul raport de vecinătate sau chiar de amestec a două colectivităţi etnice diferite, necunoscute bine lui, putea fi prilej de identificare a lor.

O eroare bizară, pe care o face Franko în al doilea studiu al său, în legătură cu aceşti „Charwáti", este aceea de a fi crezut că, prin respectivul nume etnic, Blahoslav îi designa chiar pe ucrainenii subcarpatici. Asfel, în nota-titlu a cântecului, el a văzut un loc de o mare importanţă pentru istoria Ucrainei, o adevărată descoperire. Căci, spune Franko: „Titlul cântecului din gramatică… cuprinde-n el o mărturie istorică foarte preţioasă, care n-a fost luată'n seamă pân-acum…"[63]. Apoi, identificându-i pe „Charwáti" cu ucrainenii, ajunge la o afirmaţie pur fantasmagorică: „vom avea, în citatele cuvinte ale lui Blahoslav, importanta mărturie istorică că ucrainenii[64] din Ungaria erau numiţi, încă pe la jumătatea sec. XVI, croaţi"[65] (sic). După aceea, raportându-se la perioada începuturilor istoriei Ucrainei, pune-n legătură titlul cântecul ucrainean din „Gramatica cehă" cu expediţia lui Vladimir cel Mare împotriva croaţilor, despre care vorbeşte cronica lui Nestor, sub a.

[62] „Słowáků neb Charwátů", cf. Pl. I.
[63] Франко, Студіі… – ЗНТІШ., т. СХ, 13.
[64] „Русини", cum îi numeşte Franko cu termenul etnografic curent până azi în popor.
[65] Франко, *op. cit.*, p. 13.

992[66]. Acest eveniment istoric însă nu-i priveşte nicidecum pe strămoşii actualilor ucraineni subcarpatici din fosta Austro-Ungarie, – ceea ce ar fi însemnat să avem a face cu o expediție a unei ramuri ucrainene, nord-estice, contra alteia de acelaşi neam din extremul sud-vest[67] – ci el trebuie raportat la strămoşii acelei epave croate din sec. XVI, care, pe la sfârşitul sec. X erau desigur mult mai numeroşi şi reprezentau o individualitate etnică foarte distinctă, cu organizația ei proprie, capabilă să ducă război în contra altor triburi slave. Restabilim deci faptul că croații din gramatica lui Blahoslav – de la locul în chestiune – nu sunt o pură fantezie a autorului informației, ci au existat realmente şi că aceşti croați autentici nu pot fi confundați nici cu ucrainenii, nici slovacii sau cu vreun alt neam slav, Prin urmare, dacă titlul cântecului despre Ştefan Voievod din „Gramatica cehă” prezintă în adevăr o deosebită însemnătate etnografico-istorică – ceea ce nu poate fi contestat de nimeni – aceasta este pentru că el ne atestă, în sec. XVI, existența unei populații croate prin părțile răsăritene ale Slovaciei.

Am văzut mai sus cum mențiunea croaților din nota-titlu a fost un determinant în plus pentru falsa localizare a toponimului Veneția în Italia. Dar această confuzie de locuri a mai fost înlesnită şi de un alt fapt, care merită a fi relevat aici. Blehoslav mai poseda, în însemnările sale, şi începutul unei poezii, care era în adevăr croată şi o auzise chiar el personal într-o călătorie spre sud. El citează versul inițial al acestei poezii îndată după cântecul lui Ştefan Voievod, spunând mai întâi următoarele: „un alt cântec, asemănător acestuia, pe care l-am auzit în Bazilia la Jeleńe de la croați, are astfel de cuvinte…”[68]. Apoi urmează versul:

„Prýliko andelska, hoja me prychyny[69]…”[70].

[66] Cronicarul face, referitor la croații biruiți de oastea lui Vladimir, doar o scurtă mențiune – mai mult ca o orientare cronologică, pe baza succesiunii faptelor – pe care o pune în fruntea capitolului despre expediția acestui prinț contra pecenegilor, cu lupta-duel de pe țărmul râului Trubež: «въ лѣто ѕф иде владимѣръ на хроваты· пришьдъшю же ѥмоу съ войны хорватьскыѥ, се, печенѣзи придоша по оной странѣ отъ соулы, владимѣръ же поиде противоу имъ, и сърѣте ѩ на троубежи на бродѣ… » Cf. Miklosich, *Chronica Nestoris* (cap. XLV), vol. I, p. 74.

[67] Nu înseamnă că, în principiu, nu socotim aşa ceva ca posibil; dar nu e deloc cazul aici.

[68] „Jiná píseň podobna k této, kterou sem słýchał w Bazilii u Jelenia od Charwátů, tato słowa w sobě má…” – cf. Pl. II.

[69] Acest verb e aşa de alterat, încât nu putem şti care va fi fost adevărata lui formă şi nici sensul just ce trebuie să-i atribuim.

[70] „Tu cea cu chip de înger, care mă ademeneşti (?)…” – cf. Pl. II.

Blahoslav nu citează mai mult, fiindcă probabil numai atâta avea însemnat. Acest vers – scris în croata dalmatină – prin care e invocată iubita, asemănată cu un înger, este desigur începutul unei romanţe culte[71] de iubire, aşa cum opinează Jagić[72]. Dar nu se vede prin ce poezia respectivă ar fi asemenea cu cântecul lui Ştefan Voievod, căci de limbă sau de conţinut nici vorbă nu poate fi! Credem că, afirmând aceasta, Blahoslav nu s-a putut gândi la altceva decât la versificaţie şi anume la metru, care e de 12 silabe cu cezura exact la mijloc, adică tocmai versul-tip din cântecul lui Ştefan. În ce priveşte localizarea atât de precisă a acestui cântec croat – datorită lui Blahoslav – însuşi – pasajul citat, care-o conţine, nu e tocmai clar. Filologul ceh zice c-a auzit cântecul la Bazilea? Care Bazilea? Credem că nu poate fi vorba aici decât despre centrul universitar elveţian Basel (Bâle) de pe Rin, celebru pe atunci, unde – precum se ştie – adolescentul Blahoslav fusese trimis la studii, dar de unde a trebuit să se-ntoarcă-n patrie după scurt timp din cauză că s-a îmbolnăvit grav[73]. Să ne-nchipuim că chiar aici a auzit el „de la croaţi" adică de la studenţi croaţi, veniţi ca şì dânsul la învăţătură superioară şi care, în momente de răgaz vor fi cântat cântece în limba lor maternă? Tot ce poate fi mai plauzibil şi mai natural. Dar Blahoslav completează localizarea sa cu „la Jeleńe"[74], care nu mai are nici o legătură directă cu Basel şi cu Elveţia, decât doar în sensul că acei colegi de studii de la care a ascultat cântecul respectiv erau originari din Jeleńe. Sau trebuie, poate, să interpretăm această localizare în sensul că Bahoslav, în călătoria sa spre Basel, ar fi făcut lungul drum de ocol, trecând el însuşi prin acea localitate croată din nordul Adriaticei, în apropiere de oraşul Fiume[75]? În eventualitatea primă – singura care mi se pare verosimilă – pasajul în chestiune prezintă o eroare de redacţie; el ar fi trebuit să sune: „Jiná píseň… kterou sem słýchał w Bazilii od Charwátů z Jelenia…". În orice caz însă, din citatul pasaj aflăm în toată claritatea că Blahoslav a auzit romanţa croată chiar direct din gura unor croaţi. Versul ei iniţial, pe care-l va fi păstrat în însemnările sale – dacă nu-l va fi citat chiar din memorie – a fost, fireşte, un motiv mai mult de

[71] Metrul şi ritmul acestui vers ar putea fi foarte bine şì al unui cântec popular; însă comparaţia iubitei cu un înger, şi încă sub formă de invocaţie, este tipic cultă.

[72] Ист. Слав. Фил., p. 45.

[73] Cf. Gindely, GBBr. I, p. 365; II, p. 69.

[74] CF. Pl. II.

[75] În Croaţia există până azi două sate cu acest nume în „županija modruško-riječka". Cf. RJA IV, 578; Freytag, *Welt-Atlas*, 75 B2.

a-i întări convingerea că şi poezia populară despre Ştefan Voievod provenea de prin aceleaşi ţinuturi sud-slavice dinspre Italia, deci de la aceeaşi croaţi, care vorbeau, după dânsul, aceeaşi słowenská řeč.

Dar mai există o dovadă, care n-a fost remarcată de nimeni – şi aceasta prin caracterul ei categoric, lipsit de orice echivoc, este peremptorie – că Blahoslav era cu totul convins de provenienţa cântecului lui Ştefan din Veneţia italiană. Iat-o:

Printre vocabulele cehe notate marginal pe fila manuscrisului, terezian, unde se afla cântecul – ca echivalente ale unor cuvinte ucrainene corespunzătoare din cântec – figurează şi epitetul „właská”[76], care-l traduce pe „wołoska”! Evident, este o traducere greşită, fiindcă „właská” însemna atunci, ca şi astăzi, „italiană”, iar nu „românească”, precum este în realitate, Just, în limba cehă, epitetul ucrainean ar fi trebuit tradus prin „wałašská”. Dacă Blahoslav şi-ar fi închipuit că-n cântec e vorba de români (Valaši), nu încape nici cea mai mică îndoială că l-ar fi tradus corect pe „wołoska”; căci e cu neputinţă de crezut că tocmai el să fi făcut confuzie între terminologia etnică cehă referitoare la români şi cea referitoare la italieni. Aşadar, ceea ce-i interesant pentru noi din relatata eroare, este faptul că Blahoslav s-a gândit la o oaste italiană, iar nu românească. Aceasta n-a putut avea loc însă decât numai fiindcă el considera cântecul lui Ştefan Voievod originar din Veneţia italică sau din împrejurimile ei. De aici, mai rezultă de asemenea, că adnotatorul, care a însemnat marginal acele glose ce figurează în manuscrisul terezian, este la origine Blahoslav însuşi, iar nu culegătorul sau vreunul din transmiţători, care – având contact mai direct cu realitatea folclorică a cântecului – nu puteau face o greşeală ca cea semnalată de noi. Iată dar tot firul erorilor lui Blahoslav, precum şi substratul acestora. Relatarea lor pune-n lumină şi mai bine aceleaşi erori sau altele derivate din ele, pe care le-au făcut în vremea noastră cercetătorii cântecului popular înregistrat de Blahoslav. S-a văzut clar, credem – din cele de mai sus – că fatala confuzie iniţială a celor două Veneţii, cea veritabilă de pe Adriatica şi cea slavă, a fost făcută de către Blahoslav însuşi. Evident, atribuind cântecului origine italo-veneţiană, el a fost de cea mai perfectă bună credinţă, nu a intenţionat să-şi mistifice cititorii; însă a căzut el însuşi victima unei automistificări. Prin urmare, ipoteza lui Tomašivśkyj, care identifica localitatea de provenienţă a cântecului înregistrat în „Gramatica cehă” cu târgul Veneţia, situat la graniţa etnografică ucraino-slovacă de la

[76] Cf. această glosă în Pl. I, la stânga textului, pe aceeaşi linie cu v. V.

poalele Carpaților nord-vestici, corespunde întru totul realității. Autorul ei are meritul deosebit, pe de o parte de a fi pus capăt unui întreg lanț de rătăciri în ce priveşte proveniența cântecului; iar pe de-alta, de a fi deschis noi şi fructuoase perspective în studiul chestiunilor lingvistice legate de cântecul lui Ştefan Voievod, contribuind cel mai mult la dirijarea lor pe drumul just. Pentru completarea datelor referitoare la această ipoteză, verificată de fapte, ar mai trebui să se cerceteze de asemenea – pe calea mărturiilor documentare, dacă ele vor fi existând – vechimea respectivei localități şi în special a numelui „Venecia”. Noi nu ne îndoim însă că toponimul acesta este mai vechi decât jumătatea secolului XVI.

În orice caz, ceea ce credem că rămâne de făcut pe viitor, este studiul graiului din Venecia slovacă şi din împrejurimile ei, mai ales pe bază de texte folclorice. Am avea atunci un tablou actual al limbii din chiar acest punct geografic, la care am putea raporta, pentru comparație, graiul vechiului cântec despre Ştefan Voievod, ținând seama – evident – de etapa evolutivă la care ne aflăm azi, față de cea reprezentată de cântec. S-ar desprinde, poate, unele concluzii edificatoare şi s-ar înlătura, desigur, anumite erori, care mai persistă încă în legătură cu limba cântecului ce ne preocupă.

b. Versificația cântecului ucrainean despre Ştefan Voievod şi reconstrucțiile lui metrice.

Se va înțelege mai bine importanța cântecului lui Ştefan Voievod sub aspectul versificației sale, dacă vom avea în vedere faptul că acest cântec este, la ucraineni, cel mai vechi monument poetic în versuri. În adevăr, el depăşeşte cu mai mult de un deceniu şi primele apariții culte de acest gen, care sunt versurile omagiale la stema prințului Ostrožskiĭ, de pe Biblia de la Ostrog din 1581, precum şi distihurile lui Andrei Rymša despre lunile anului, cunoscute sub numele de „Хронология” şi tipărite la aceeaşi dată[77].

În ce priveşte versificația cântecului lui Ştefan Voievod, avem de remarcat că este departe de a prezenta un aspect perfect. Dimpotrivă, neregularitatea măsurii, ca şì cea a ritmului sunt izbitoare. Aceasta, în general, nu ne surprinde când e vorba de o creație populară în versuri şi mai ales la unul din popoarele slave orientale, care au conservat forme de vers de un arhaic primitivism, având foarte adesea manifeste aderente cu proza şi deci mari libertăți în modul de exprimare ritmic şi metric. În

[77] Cf. Перетц, Ист, лит. Цсл. I, p. 65-66.

cazul de faţă însă, ne mai explicăm, cu deosebire lipsa de uniformitate a măsurii de la un vers la altul, şi prin faptul că aici avem a face cu un cântec auzit şi înregistrat în împrejurări cu totul aparte, de către oameni care erau de altă limbă decât cântăreţul rural de la sursa folclorică. Astfel, imperfecţiunilor şi neregularităţilor inerente aproape oricărui produs popular, li s-au mai adăugat altele, care se datoresc desigur culegătorului, dacă nu şi vreunuia dintre transmiţătorii cântecului mai departe, lui Blahoslav. Dar totuşi, orice creaţie folclorică poetico-muzicală îşi are, şi trebuie să aibă, şi sub aspectul versificaţiei, unitatea ei. Dacă despre ritmul cântecului lui Ştefan Voievod – ţinând seamă că, în ciuda frecventei necorespondenţe dintre accentul ritmic al versului şi accentul tonic al cuvântului, muzica atenuează până la dispariţie acest neajuns – se poate spune în principiu că el este trohaic; nu e deloc uşor de răspuns la întrebarea: care este metrul acestui cântec? În adevăr, lungimea versurilor sale – precum observa şi Franko[78] – variază într-un mod cu totul neobişnuit. Aşa, din numărul total de 21 de versuri ale cântecului, 8 au metrul de 11 silabe[79] şi numai 4 îl au de 12[80]; iar celelalte 9 versuri se repartizează astfel: 3 cu metrul din 7 silabe[81], 1 din 10 silabe[82], 2 din 13[83], 2 din 14[84] şi 1 din 16[85]. Aşadar, din acest examen, reiese că versurile care apar cel mai des sunt cele de 11 şi de 12 silabe. Mai trebuie însă să avem în vedere şi faptul că toate versurile cântecului – chiar şi cele mai scurte din ele, cum sunt cele de 7 silabe – au cezură. Cele de 12 şi de 10 o au exact la mijloc, reprezentând deci tipurile de versuri: 6+6 şi 5+5. Iar celelalte se repartizează în chipul următor: versul de 7 silabe – 4+3; versurile mai lungi decât 12 silabe au chiar două cezuri, dintre care una adesea e secundară: versul de 13 silabe – 6+7[86], cu cezură secundară după silaba a zecea sau versul cu acelaşi metru prezentând schema 7+6[87], cu

[78] Cf. Студії… – ЗНТШ. т. CX, p. 18.
[79] Cf. v. VI-IX, XII, XVII-XVIII, XX.
[80] Cf. v. I-II, XIX, XXI. Trebuie să menţionăm aici că în toate cele 4 versuri, unde în textul original figurează apelativul „wyjwoda” (cf. v. VIII, XI, XII şi XIX), noi l-am considerat – ca şi Kovalśkyj, Potebnja şi Franko – ca având 4 silabe, independent de măsura ce au versurile respective.
[81] Cf. v. III-V,
[82] Cf. v. XVI.
[83] Cf. v. XIII, XV.
[84] Cf. v. X, XIV.
[85] Cf. v. XI.
[86] Cf. v. XIII.
[87] Cf. v. XV.

cezura secundară după silaba a patra, apoi versul de 14 silabe având schema 4+4+6[88] sau 5+4+5[89] si cel de 16 – 6+5+5.

Prin urmare, versurile de 10, 11, 12 şi 13 sunt împărțite de cezură, exact sau aproximativ, în doua emistihuri. Şi, fiindcă ritmul ideal după care se orientează versul acestui cântec este cel trohaic, înseamnă că la versurile de 11 silabe avem, într-unul din emistihuri un picior necomplet: îi lipseşte silaba neaccentuată, ceea ce dealtfel e un fenomen curent în versificația populară ca şì-n cea cultă. Prin urmare, din punct de vedere metric, nu e nici o deosebire între versurile de 12 şi 11 silabe; e vorba, în realitate de unul şi acelaşi vers de 6 picioare trohaice, complete sau incomplete. Fireşte, forma perfectă adică cea cu toate picioarele complete o reprezintă versul de 12 silabe. Cele 3 versuri de 7 silabe pot fi considerate, fiecare din ele, de asemenea ca emistihuri de tipul celui din versul de 13 silabe, utilizate ca versuri de sine stătătoare. Vom vedea însă că ele au chiar corespondente metrice între versurile populare slave în general şi ucrainene în special. Versul de 10 silabe poate fi raportat genetic şì el la cel de 12 dacă se consideră că fiecare emistih a putut pierde câte o silabă neaccentuată. Cât despre versul de 13 silabe, la fel ar putea fi imaginat ca o derivație a aceluiaşi prototip metric, dacă se admite că-n finalul unuia din emistihuri a apărut o silabă neaccentuată în plus. Astfel, 18 versuri din totalul de 21 ale cântecului ar gravita în jurul schemei metrice ideale de 12 silabe cu cezură la mijloc (6+6). Ar rămânea deci în afară de o explicație logică 3 versuri de o hiperbolică lungime – două cu măsura de 14, iar unul de 16 silabe – versuri foarte probabil defectuoase, care nu vor fi sunat aşa pe terenul folcloric, ci vor fi fost alterate sub aspectul metric de către culegător. Acesta va fi contopit – evident, fără să-şi dea seama – un vers cu un emistih de la alt vers vecin. Franko credea că o asemenea alterare se datoreşte faptului că cel ce-a cules cântecul lui Ştefan Voievod nu l-a auzit cântat, ci i-a fost dictat[90]. Nu ni se pare plauzibilă această supoziție. Alterarea s-a putut produce mai degrabă în alt chip, căci ritmul şi metrul versurilor sunt perfect perceptibile şi uşor controlabile, chiar şi atunci când sunt numai recitate sau dictate. Ba încă, mult mai lesne se poate cineva înşela – cu deosebire un străin – asupra ritmului, când ascultă versurile cântându-i-se.

---

[88] Cf. v. X.
[89] Cf. v. XIV.
[90] Франко, Студії… – ЗНТІШ. т. CX, p. 18.

Prin urmare, putem afirma – în ciuda variaţiilor şi abaterilor constatate – că măsura-tip a versului acestui cântec ucrainean din sec. XVI este de 12 silabe cu cezură mediană, care le împarte în două emistihuri. Primul, care a recunoscut metrul respectiv la cântecul lui Ştefan Voievod şi care a încercat, în cadrul comparativ, o legitimare teoretică a lui – raportându-se şi la unele efecte atenuante ale muzicii, spre a-i explica anomaliile – a fost Potebnja. Consecvent părerilor exprimate, acest savant – în reconstrucţia metrică[91], pe care-o dă cântecului – procedează cu o deosebită prudenţă, menajând pe cât i-a fost cu putinţă libertăţile, adesea excesive, din textul original. De aceea, el nici nu restabileşte pretutindeni versul-tip de 12 silabe; ci – din totalul de 23 de versuri, câte numără reconstrucţia sa – îl atribuie la 11, în timp ce 4 au numai 11 silabe, 3 au 13, alte 3 au 7, 1 are 10, iar 1 este lăsat chiar cu 14[92]. Amintim în treacăt că V. Kovalśkyj, în articolul său, nu atinsese deloc chestiunea versificaţiei. Dar totuşi, el a dat de asemenea o reconstrucţie a cântecului în limba ucraineană mai curată[93], cu un respect pentru textul folcloric mai mare decât al tuturor succesorilor săi. Judecând după dânsa, s-ar părea că şi el avea-n minte, deşi foarte vagă, imaginea aceluiaşi tip de vers. Franko, influenţat fireşte şi de Potebnja, se declară, în chipul cel mai categoric pentru lungimea de 12 silabe ca metru originar al versului acestui cântec. Călăuzit de această idee, el dă la interval de 5 ani – în 1907 şi 1912 – două reconstrucţii ale cântecului lui Ştefan Voievod[94]. Din punct de vedere al versificaţiei, nu avem de remarcat nici o deosebire mai frapantă între reconstrucţia I şi a II-a, Franko rămânând fidel până la urmă părerii că la baza cântecului, stă metrul dodecasilabic cu ritm trohaic şi cezură mediană. Astfel, indiferent de modificările aduse de dânsul cântecului sub aspectul lingvistic şi indiferent de faptul că reconstrucţia II are două versuri mai mult decât prima, aceste modificări nu afectează decât foarte puţin versificaţia. Tomašivśkyj însă se singularizează faţă Potebnja şi Franko, prin reconstrucţia sa, fiindcă – pornind de la realitatea metrică pe care o oferă cântecul ucrainean în redacţia Balhoslav, unde măsura de 11 silabe apare în adevăr cel mai frecvent în comparaţie cu altele – el restabileşte pretutindeni, fără excepţie, versul trohaic de 11 silabe cu cezura după silaba VI (tipul 6+5)

[91] Потебня, МНП, 2-3.
[92] Потебня, МНП, 2-3.
[93] Cf. От. Сб. рог. IV г. XLII , p. 166-167.
[94] Франко, Студії… – ЗНТІШ., т. LXXV, 31; CX, 19.

sau după silaba V (t. 5+6)[95]. Reiese clar de aici convingerea sa că aceasta era, la origine, aspectul metric al versului, ceea ce şi afirmă el dealtfel în mod precis în studiul lui. Este nu numai o exagerare, ci de-a dreptul eroare. Căci e neverosimil ca versul de 6 picioare trohaice – într-un cântec alcătuit din peste 20 de asemenea versuri – să apară totdeauna numai sub forma sa incompletă. Reconstrucțiile metrice ale lui Franko merită, fără îndoială, o deosebită atenție. Ambele prezintă, sub aspecte uşor variabile, imaginea desăvârşirii estetice şi anume chiar a esteticei folclorice. Era şi de aşteptat, fiindcă el, ca poet de un talent atât de remarcabil, avea un simț rafinat al ritmului şi al metricei. În acelaşi timp, el era şi folclorist cu studii serioase în acest domeniu, dar mai ales se formase la şcoala terenului – căci a publicat nu numai interesante studii de folclor, ci şi materiale folclorice culese de dânsul, printre care şi cântece[96] – fiind deci familiar cu metrul şi ritmul şi în general cu muzicalitatea versului popular ucrainean. În plus, el era şi originar de la țară. Cunoştea bine – ca unul care le trăise direct la sursă – fonetismul ca şi expresiile şi turnurile frazei din graiul rural galițian al ținutului Drohobyč. Şi totuşi, reconstrucțiile metrice ale lui Franko sunt de asemenea defectuoase. Ele păcătuiesc tocmai prin estetismul lor, prin prea marea perfecțiune a ritmului şi în special a metrului. În adevăr, în afară de cele 3 versuri cu măsura de 7 silabe – care au fost lăsate aşa cum se găsesc în varianta redacției Blahoslav – toate celelalte versuri ale cântecului, în ambele sale reconstrucții, au metrul de 12 silabe cu cezura la mijloc. După noi, o reconstrucție acceptabilă ar fi fost una cât se poate de moderată, care – admițând măsura de 12 silabe ca metrul-tip al cântecului – ar fi variat lungimile versurilor între 10 şi 12 silabe, cu predominanța celor de 11 şi 12 silabe. Numai aşa am fi avut o imagine mai apropiată de realitatea folclorică, în care – după cum ne-o indică însăşi varianta originală – rareori erau complete amândouă emistihurile unui vers: ci, când celui dintâi, când celui de-al doilea îi lipseşte silaba finală neaccentuată; iar adesea, chiar ambelor emistihuri simultan le lipseşte silaba ultimă. Iată de ce preferăm reconstrucția metrica e lui Potebnja, care manifestă un vădit respect pentru metrul original şi-şi dă toată osteneala de a nu se depărta de el. Deşi nici el nu rămâne cu totul fidel originalului – iar numărul de versuri cu metrul de 12 silabe

[95] Томашивський, Замитка… – ЗНТІШ. т. LXXX, p. 134-135 la numărul total de 25 de versuri ale reconstrucției sale, tipul 6+5 apare de 15 ori, iar tipul 5+6 de 10 ori.
[96] Franko a lăsat o bogată colecție de peste 800 de cântece populare ucrainene.

restabilite de dânsul e poate prea mare – cu toate acestea, reconstrucția sa are în orice caz o bază realistă apreciabilă ceea ce o face superioară tuturor celorlalte reconstrucții metrice. O eroare însemnată din punct de vedere metric, pe care o săvârşeşte Tomašivśkyj, este transformarea celor 3 versuri scurte din textul original – cu măsura de 7 silabe – în versuri lungi, extinzând astfel la absolut uniformizarea metrică după şablonul său de 11 silabe. Iată cum apar, în reconstrucția sa, versurile III-V ale redacției Blahoslav:

«...Перша турецька, а друга татарська,
Друга татарська, а трета волоська...»[97].

Această transformare realizată prin utilizarea anadiplozei i-a fost inspirată lui Tomašivśkyj ca procedeu stilistico-folcloric – aici ca şi în alte locuri – în special de Franko, deşi acesta n-a aplicat-o respectivelor versuri. Dar nicăieri nu poate fi mai nepotrivită ca aici anadiploza, care are ca efect de a ține-n loc acțiunea cântecului tocmai în momentul când e nevoie de o desfăşurare mai rapidă a ei.

Potebnja şi, după el, Franko au păstrat în reconstrucțiile lor versurile cu metrul de 7 silabe, exact ca-n textul redacției Blahoslav. Este desigur în aceasta nu numai un indiciu al respectului pentru textul original, ci totodată şi o dovadă de comprehensiune a artei populare. Căci, nu poate fi îndoială, aşa au sunat acele versuri pe terenul folcloric, acolo unde a fost cules cântecul lui Ştefan Voievod. Prin variația neaşteptată a metrului şi în acelaşi timp prin asonanțele surprinzător de frumoase într-un cântec ce nu cunoaşte rima, ele constituiau o abilitate tehnică de un deosebit efect muzical, care a scăpat lui Tomašivśkyj, dar pe care – pare-se – l-au intuit cei doi predecesori ai săi. Relatăm apoi – ceea ce este esențialul de altfel – că acest motiv metrico-prozodic stă în cel mai intim acord cu tema poetică. El apare-n cântec ca expresia unui conținut sufletesc. După anunțarea celor trei oşti pe țărmul Dunării, înfățişându-ni-le pe fiecare-n parte, anonimul cântăreț şi poet a simțit totuşi nevoia unei prezentări dacă nu chiar simultane a lor, în orice caz foarte rapide, făr-a se pierde în povestire sau descripție. Numai aşa putea el satisface neîntârziat curiozitatea ascultătorilor, potențându-le în acelaşi timp impresia produsă de noutatea senzațională, pe care le-o vestise. Astfel, el face uz de simpla enumerare redată prin versuri f. scurte, care se rostogolesc cascadic cu asonanțele lor dure, însă nu mai puțin pline de rezonanță. De aceea, înlăturarea acestui motiv metrico-prozodic din cântec este inadmisibilă.

[97] Томашивський, Замитка… – ЗНТІШ., т. LXXX, p. 134.

Asemenea variaţii metrico-prozodice se întâlnesc frecvent în dumele ucrainene din perioada căzăcească. Aşa de ex., în emoţionanta dumă a celor trei fraţi fugari din Azov, din robia tătărască, aflăm pasaje analoage, care reprezintă trecerea bruscă de la versul foarte lung, adesea de tipul prozei abia ritmate, la versuri scurte, de măsură egală sau aproape egală, cu ritm mai regulat şi prevăzute cu rime ori măcar cu asonanţe:

«… Да став же брат найменший, пиший-пихотинець, до байрàків прибігáти,
Став віти тернóві знахожати,
У руки берè,
К сèрцю кладé,
Словами промовляе
И слёзами ридàе:
Боже мій милий, Сотворùтелю небесний!…»[98].

În cadrul sintactic al enumerării unei serii de acţiuni succesive, acest pasaj reuşeşte să redea, prin mijloace metrice şi ritmice, impresia surprizei fericite, care agită sufletul eroului pedestru la vederea semnelor de orientare, lăsate-n stepă de fraţii săi mai mari călări. Tot afectul complex al surprizei – însă, acum, al surprizei nefericite, de teama morţii fraţilor – este exprimat şi mai departe, când eroul găseşte pe cale fâşii de mătase roşie, şi galbenă, rupte de fratele mijlociu din haina sa[99], ca să-i arate mezinului drumul. Apoi, în aceeaşi dumă, când cei doi fraţi înserează-n în singurătatea stepei, deodată cel mai mare descoperă un loc potrivit pentru masul pe noapte şi-i spune-ntr-un suflet celui mijlociu:

«... Стáньмо, брáтіку, тýта, коні попасімо:
Тут могйли велики,
Трава хорòша
И вода погòжа,

[98] „… Iar fratele mezin, pedestru-pedestraş, îmi prinse-a alerga către zăvoaie,
Şi-ncepu să-mi afle crengi de spini...
În mână le lua,
La inimă le punea,
Cu glas îmi grăia
Şi cu lacrimi suspina:
– Doamne milostive, Ziditoriul ceriului!…”.
Cf. Кулиш, ЭЮР I, p. 35; varianta aceasta e reprodusă şi de Кат. Груш., УНД I, p. 104-107 (var. Д).

[99] Cf. *Ibidem* I, p. 37.

Стáньмо тýтечка підождімо…»[100].

Aici, avem o formă mai rudimentară a aceluiaşi procedeu metrico-prozodic, care dă expresie unei stări sufleteşti de bucurie nestăvilită, atunci când eroii află pe neaşteptate tocmai ceea ce doreau mai mult în clipa aceea. Dar vom relata un loc dintr-o altă dumă foarte asemănător cu cel din cântecul lui Ştefan Voievod, atât sub aspectul măsurii şi al ritmului, cât şi sub cel al construcției sintactice. Într-o variantă a temei despre exploatarea Ucrainei de către evrei – sub dominația politică polonă – ni se povesteşte cum aceştia arendaseră în țară tot ceea ce le dădea posibilitatea de a stoarce bani mulți: cârciumile, vămile, bisericile creştine chiar, ba până şi râurile, unde poporul prindea peşte pentru hrană sau avea de trecut pe poduri fixe ori plutitoare. În această variantă, râurile arendate sunt trei, număr favorit creațiilor folclorice a celor mai diferite popoare:

«…Ще ж і тим жидове не сконтентували,
Що три річки в одкуп Закупляли:
Одна річка – Копрочка,
Друга річка – Гнилобережка,
А третя – За Дніпром,
Самарка...
Що мав би чоловік піти та рибя піймати,
То ще він до річки не добілае
Уже він жидові эа одкуп найкраще обіщає…»[101].

Remarcăm de asemenea că pasajul cu versurile scurte e încadrat într-un context de versuri lungi, aproximativ analog celui din cântecul

[100] „Să stăm aici, frățioare, să paştem şi caii:
C-aici îs mari movile,
Iarba-i frumoasă
Şi apa e bună,
Aicea să stăm, să aşteptăm…”. *Ibidem*, p. 40.

[101] „… Dar evreii n-au fost mulțumiți cu-atâta,
Că trei râuri luară-n arendă:
Un râuşor – Kopročka,
Al doilea râu – Hnyłobereżka,
Al treilea – peste Nipru,
Samarka…
Când avea nevoie omul de mers la prins peşte,
El atuncea, bietul, la râu n- alerga;
Ci evreului o prea frumoasă plată mi-i făgăduia…”.
Cf. Ант. – Драг., ИПМН II, p. 25-26 v. 21 sq.

lui Ştefan Voievod: cele două precedente au schemele metrice 6+6, (primul) şi 4+6 (al doilea); iar cele două succedente – 8+6 şi 5+6[102].

În concluzie, constatăm că, prin fapte folclorice ca cele mai sus relatate, se verifică în modul cel mai incontestabil perfecta autenticitate populară ucraineană a versurilor III-V din cântecul lui Ştefan Voievod, aşa cum ne-au fost ele păstrate în redacţia Blahoslav.

Aşa stând lucrurile, ne miră faptul că un folclorist muzicolog atât de competent în materie ca prof. Filaret Kolessa – care a dat lucrări fundamentale în domeniul muzicii populare ucrainene, atât în cel al culegerii de melodii, cât şi în cel teoretic – elimină şi el din cântecul lui Ştefan Voievod acest frumos şi original motiv metrico-prozodic. Astfel, în antologia sa de folclor ucrainean – precedată de un studiu introductiv – incluzând fireşte, şi vechiul cântec înregistrat în sec. XVI, deşi îl reproduce după reconstrucţia lui Franko, el adoptă totuşi, pentru versurile III-V, procedeul lui Tomašivśkyj[103]!

Dar chiar motivul enumerării a trei unităţi militare – în forme mai mult sau mai puţin analoage celui din cântecul lui Ştefan Voievod – este familiar folclorului ucrainean. Îl întâlnim cu deosebire în dumele căzăceşti. Astfel, în duma lui Івасс Коновченько – atunci când oastea cazacilor se-ntoarce de la bătălia cu turcii şi mama îi iese în cale ca să-şi întâmpine feciorul făr-a şti că murise-n luptă – trec rând pe rând în faţa ei companiile:

„… Перша сотня наступае,
Вдова сина не видае...
Друга сотня наступае,
Вдова сина не видае...
Третя сотня наступае...” (Гол. НПГУР I, p. 12, nr. 6).

---

102 Într-o variantă a aceleiaşi dume, aflăm 5 râuri; însă pasajul cu enumerarea lor prezintă aceeaşi variaţie metrică contrastantă faţă de versurile precedente, ca şi faţă de cele succedente:
«…На славній Україні веі коэацьки ріки эаорандовали:
Перва на Самарі,
Друга на Саксані,
Трейта на Гнилій,
Четверта на Пробойній,
Пьята на річці Кудесці.
Котрий би то козак альбо мужик ісхотів риби ловити...”
Cf. Ант. – Драг., ИПМН II, p. 21 v. 35 sq.

103 Cf. Ф. Колесса, УУС, p. 406: el nu suprimă însă şi apelativul «рота» ca Tomašivśkyj , preferând măsura de 14 silabe la două versuri faţă de versul-tip 6+6.

În această dumă care, după regiuni, cunoaşte un mare număr de variante – ceea ce dovedeşte cât de mult era ea apreciată de gustul popular – se schimbă de la o variantă la alta şi aspectul pasajului citat.

Totuşi, oricât de asemănător e motivul respectiv ca idee şi ca imagini din punct de vedere sintactic şi mai ales din punct de vedere metric – ceea ce ne interesează în primul rând – el se depărtează însă mai mult de cântecul din sec. XVI decât celelalte locuri la care ne-am referit anterior.

c. *Metrul cântecului lui Ştefan Voievod şi gradul lui de răspândire în folclorul ucrainean*.

Potebnja remarcase pe drept că „metrul cântecului lui Ştefan Voievod este obişnuit până astăzi în cântecele maloruse”[104]. Cele câteva exemple de versuri similare, citate de el[105] – făr-a indica sursa bibliografică – în cursul judicioasei şi subtilei sale analize metrico-prozodice, constituie un indiciu concret în acest sens.

Franko însă combate părerea lui Potebnja, susținând că în Galiția metrul de 12 silabe este „cu totul neobişnuit” şi că nici aiurea în Ucraina n-ar fi de uz frecvent[106]. După dânsul, acest metru ar fi „propriu doar anumitor grupe de cântece destul de tranşant distincte”[107]… Dar el nu ne dă nici cea mai mică indicație asupra grupelor la care face aluzie. Această afirmație, deşi ne vine de la un cercetător aşa de serios ca Franko, căruia pe de altă parte, nu i s-ar putea pune la îndoială cunoaşterea tehnicii versului popular ucrainean, nu ni s-a părut totuşi deloc verosimilă. De aceea spre a încerca o elucidare a acestei chestii pe temeiul unor date pozitive şi necontroversabile, ne-am adresat direct la sursa folclorică, cercetând colecții de cântece ucrainene din întreaga țară, dar mai cu deosebire pe acelea ale Galiției – în primul rând ale Pocuției – şi ale regiunilor învecinate. Şi am constatat că Franko s-a înşelat. În adevăr, dodecasilabul cu cezură mediană nu numai că nu este „cu totul neobişnuit” în Galiția, dar îl întâlnim frecvent, mai frecvent decât în regiunile centrale şi orientale ale Ucrainei. Trebuie să subliniem totodată că el apare în cele mai variate creații poetico-folclorice. Înainte de toate, îl semnalăm în lirica poporului ucrainean, în special în

[104] Cf. МНП, p. 12.
[105] *Ibidem*, p. 13.
[106] Cf. Франко, Студіі… – ЗНТІШ., т. LXXV, p. 26.
[107] *Ibidem*.

cântecele de dragoste[108], apoi în unele în ton elegiac care au de obiect adesea miliția[109], iar alteori tânguirea tinerei neveste nefericite-n căsnicie[110] sau jalea orfanului ori a orfanei[111], în altele cu subiecte etico-

---

[108] Cităm mai întâi asemenea cântece din Pocuția:
Kolb., *Pok*. II, p. 54 nr. 64; p. 73 nr. 105; p. 135 nr. 221; p. 235 nr. 435; p. 255 nr. 474.
Cităm acum din Ucraina subcarpatică, după Де-Воллан, УРНП, cf. cap. I intitulat „Любовь", p. 27-115; cele mai multe din cântecele grupate aici au metrul 6+6; cf. cântece de iubire numai din Verchovyna, în acelaşi metru: *ibidem*, p. 179 sqq; cf. altele numai din Spiš şi Krajna: *ibidem*, p. 225 sqq. Din întreaga Galiție, inclusiv toată regiunea subcarpatică; Wacł. z Ol., PLG, p. 217 nr. 6, 7; p. 258-9 nr. 60; p. 277-8 nr. 94; p. 307 nr, 135; p. 320-1 nr. 150; p. 331 nr. 163; p. 348-9 nr. 187; p. 358 nr. 195; p. 497-8 nr. 17.
Szuch., *Нис*. II, p. 176-7 nr. 10.
Гол., НПГУР ч I, p. 104-5 nr. 16; p. 110-1 nr. 43; p. 113-4 nr. 26; p. 149 nr. 25; p. 151 nr. 28; p. 192-3 nr. 15; p. 336 nr. 178; 179; p. 337-8 nr. 180-2; p. 364 nr. 27; p. 371 nr. 36; *Ibidem* II, p. 218-234 („талалайки" şi „шумки"); p. 726 nr. 11, Ib. Колесса, ГРНП (Chodovyči-distr. Stryj) – Ез, т. XI, p. 73 nr. 2; p. 74 nr.3; p. 90 nr. 7; p. 130 nr. 22; p. 135-136 nr. 3; p. 139 nr. 6; p. 155 nr. 3; p. 280-1 nr. 28, 29. Kolb., Przem. p. 176 nr. 88; p. 181 nr. 98, p. 192 nr. 111.
Ф. Колесса, YYC p. 244.
Din Volinia:
Kolb., Wołyń, p. 86-7 nr. 155; p. 177 nr. 289; p. 178-9 nr. 291 p. 179 nr. 292, p. 185 nr. 299; p. 198 nr. 320; p. 208 nr. 335; p. 259-60 nr. 409; p. 271-2 nr. 425; p. 272 nr. 426; p. 347 nr. 528.
Din Podolia:
A. П. K., Нар. Песни Под., p. 32 nr. 38; p. 33 nr. 40; p. 46 nr. 66.
Din regiuni mai orientale ale Ucrainei:
Ф. Колесса , YYC, p. 343-4 nr. 10; p. 416 nr. 14.

[109] Cf. Де-Воллан, УРНП, p. 98-9, 101-5, 107 (între acestea, multe cântă tot dragostea şi dorul după fata iubită rămasă-n sat; unele cântă însă viața în cazarmă, războiul sau moartea soldatului).

[110] Kolb., *Pok*. II, p. 137 nr. 226; p. 177 nr. 328.
Wacł. z Ol., PLG, p. 327-8 nr. 158; p. 328 nr. 159, p. 358-9 nr. 196; p. 442 nr. 323.
Гол. НПГУР I, p. 190-1 nr. 12, 13, p. 246 nr. 16; *ibidem* II, p. 719 nr. 2; p. 720-1 nr. 4.
Ib. Колесса, ГРНП – Ез, т. XI, p. 204 nr. 3; p. 216-7 nr. 9.
Kolb., *Wołyń*, p. 155-6 nr. 260; p. 225 nr. 360; p. 240 nr. 382; p. 241 nr. 383; p. 242-3 nr. 385; 255 nr. 403.
Ф. Колесса, YYC, p. 420 nr. 18; p. 428-9 nr. 25; p. 429-30 nr. 26.

[111] Kolb., *Pok*. II, p. 193-6 nr. 358, 359.
Wacł. z O1., p. 440-1 nr. 319.
Де-Воллан, УРНП, p. 139-40.
Гол. НПГУР II, p. 238-9 nr. 4.
Kolb., *Przem*., p. 132 nr. 7.
Kolb., *Wołyń*, p. 277 nr. 433; p. 284 nr. 445.
Макс., УНП, p. 165 nr. 28, 29.
Ф. Колесса, YYC, p. 418 nr. 16; p. 526 nr. 6.

religioase[112]…etc. De asemenea, acest metru figurează-n epica populară ucraineană: atât în cântecele cu temă de baladă[113], cât şi-n dumele din perioada căzăcească[114]" şi în marea lor majoritate, ele sunt alcătuite din 6 picioare trohaice complete. Să atribuim aceasta faptului că – datorită vechimii lor respectabile, care-o depăşeşte pe cea a cântecului liric înregistrat în sec. XVI – au avut timpul să se desăvârşească? Nu rareori însă, întâlnim acest specimen metric prezentând o formă perfectă sau aproape perfectă şi în lirica populară ucraineană. Iată, de ex. un cântec de dragoste din Podolia:

– „Marije, Marije, čoho hajem błudiš,
Videj ty Marije, moho syna ljubiš?"
– Jak bym ne ljubiła, hajem ne błudiła…[115].

sau un altul din Volinia:
„Perepełyczyńka da ne vełyczyńka
po polu litaje, trawu rozhortaje,

[112] Kolb., *Pok.* I, p. 223 nr. 108 (cântat la înmormântare, ca bocet).
Гол. НПГУР ч. II, p. 735-736 nr. 4; *ibidem* ч. III отд. II, p. 523-4 nr. 5, 6.
Kolb., *Przem.*, p. 185 nr. 102.
Ф. Колесса, YYC, p. 527-528 nr. 7.

[113] Kolb., *Pok.* II, p. 39-42 nr. 45-8 (legenda plopului); p. 47-49 nr. 56 (temă realistă: sluga-ibovnic al cucoanei e ucis de boier); p. 76 nr. 110; p. 77-78 nr. 111-2.
Wacł. z O1., PLG, p. 514-5 nr. 32.
Гол. НПГУР I, p. 155-6 nr. 2; *ibidem* II, 699-700 nr. 1; p. 710-1 nr. 13.
Ib. Колесса, ГРНП, p. 299-300 nr. 9; p. 301-2 nr.10; p. 302 nr. 11.
Kolb., *Wołyń*, p. 352-3 nr. 536; p. 361-3 nr. 546-9.
Ф. Колесса, YYC, p. 463-4 nr. 1; p. 490-1 nr. 17, p. 491-2 nr. 17, nr. 18; p. 494-5 nr. 20.

[114] Dumele de acest gen, care să fie alcătuite exclusiv din versul 6+6 sau în care el să domine, sunt excepţii rarisime. Un astfel de exemplu aflăm la Гол. НПГУР I, p. 92-3 nr. 1. Întâlnim însă frecvent în dumele căzăceşti, în mod izolat, fie chiar versul 6+6 (sau 6+5, 5+6), fie numai emistihul lui: Ант.-Драг., ИПМН I, p. 94 v. 25, 31; p. 106 v. 7; p. 107 v. 35; p. 108 v. 41; p. 109 v. 75; p. 126 v. 80; p. 131 v. 132; p. 171 v. 90, 97; p. 198 v. 43, 44, 48, 55; p. 215 v. 229, 242, 247; p. 219 v. 377-9, *ibidem* II, p. 6 v. 109, 110, 115; p. 10 v. 47; p. 18-9 v. 11, 13-5, 18, 20; p. 20 v. 1; p. 22 v. 59; p. 23 v. 86; p. 25 v. 21; p. 37 v. 25; p. 44 v. 1, 3, 4; p. 101 v. 66; p. 111 v. 31, 32; p. 112 v. 70, 71, 86, 87, 89, 91; p. 116 v. 7-9.
Кат. Груш., УНД I, p. 8 v. 3, 4, 19-21, 29, 50-2, 66, 68-70, 84, 90, 91; p. 12 v. 45, 46; p. 13 var. Г v. 8; p. 13 var. Г v. 1, 4, 6, 12, 15; p. 127 v. 20, 21, 34, 40; p. 128 v. 44, 58; p. 130 var. P v. 24; p. 143 v. 3-6, 13, 19, 26-9; p. 144 v. 36, 38, 45, 60-2, 66, 67, 71…

[115] „– Mario, prin crânguri, de ce-mi rătăceşti,
Nu cumva, Mario, pe fiu-mio-l iubeşti?
– De nu l-aş iubi, 'n crâng n-aş rătăci..."
Cf. А. П. К., Нар. Песни Под., p. 46 nr. 66.

trawu rozhortaje, sokoła szukaje…”[116].

De obicei, prezintă o formă impecabilă acest tip de vers în cântecele cu pronunțat caracter recitativ, cum sunt unele care tratează teme epico-hagiografice, ca cel despre „Ołekséj bóžyj čołovík”:

„Oj a czud wełyki, a dywnaja syła,
a ożenyv otec bez newolu syna.
Oj kazav że win mu a z żonoju żyty,
a win że se pijszov na puszczu błudyty…”[117].

Dar nu mai puțin ireproşabil şi la fel ornat cu rime împerecheate sau măcar cu asonanțe, îl aflăm şi în unele cântece în tonul elegiac tot cu conținut etico-religios, de ex.:

„Letjiły hołuby na more łynučy,
Płakały syritky na służbońku jdučy...
Oj umer-že otec, tej umerła maty,
Oj pišły syritky służbońki šukaty.
Oj pišły-ž bo ony horamy, dołamy,
Zdybaŭ jich Syn Božyj s troma anhełamy...”[118].

Există însă, la ucraineni, numeroase creații folclorice poetico-muzicale – în special în lirica lor – a căror versificație prezintă, în ce priveşte metrul tip de 12 silabe, fluctuații, iar uneori chiar anomalii comparabile cu cele din cântecul lui Ştefan Voievod. Un astfel de exemplu ne oferă un cântec de iubire din Pocuția: cu tema cazacului îndrăgostit, pe care fata-l repudiază, preferând să se-nece decât să meargă după el:

„– Oj ty giučyno, ty hordaja, pyšna,

---

[116] „Mica prepeliță, nicidecum măruță,
Pe câmp îmi tot zboară, iarba-mi răscoleşte,
Iarba-mi răscoleşte, după şoim tânjeşte…”.
Kolb., *Wołyń*, p. 86, nr. 155.

[117] „Ce minune mare, ce sfântă putere!
Un tată-nsurat-a pe fiu făr’ de vrere.
Poruncitu-mi-i-a traiul cu soție,
Dar fiul plecat-a pribeag prin pustie...”.
Kolb. *Przem*., p. 184-185, nr. 101.

[118] „Zburau porumbeii plutind peste mare,
Îmi plângeau orfanii mergând după slujbă...
Vai, le-a murit tatăl, le-a murit şi mama
Şi-au plecat orfanii să caute slujbă.
Vai, plecat-au bieții, peste văi şi dealuri;
I-a-ntâlnit pe cale Isus cu trei îngeri...”
Ib. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 245-246, nr. 83; Ф. Колесса, УУС, p. 526-527, nr. 6.

Com ty do mene z večerjy ne vyjšła?
– Oj jak ja mała d'tobi vychodyty,
Błyźko vorožeńkjy, budut nas sudyty...”[119].

Din cele 18 versuri, câte numără-n total cântecul, numai 3 au metrul complet de 12 silabe cu cezura exact la mijloc; celelalte 15 au metrul de 11 silabe cu cezura după silaba a cincea (tipul 5+6). În acest caz însă, nu avem nicidecum a face cu vreo anomalie. Principiul echivalenței metrice este aici perfect respectat: orice vers din cele 15, care par a se abate de la schema-tip e compus din 6 picioare separate de cezură în 2 emistihuri de câte 3 picioare, adică de aceeaşi lungime, măcar că primul emistih – sub aspectul numărului de silabe – e mai scurt decât al doilea. Că din punct de vedere metric abaterile de la măsura ideală de 6+6 sunt aici numai aparente, ne-o confirmă şi faptul că, în aceeaşi localitate de unde provine cântecul citat, este atestată şi o variantă a lui, care prezintă acelaşi metru, însă într-o formă desăvârşită, având toate cel 14 versuri ale sale alcătuite din 12 silabe cu cezura după a şasea silabă:

„Oj płynut husońkjy bystreńkoŭ vodoŭjoŭ,
Hej vyjdy giučyno, rozmoŭ śi zo mnoŭjoŭ…”[120].

Dar adevărate anomalii ne oferă, de ex., un cântec liric volinian, care are ca temă jeluirea nevestei fără noroc la măritiş:

„Biłaja bereza od witru szumyť,
czużaja matinka nabje, to bołyť.
J-a czużyj bateńko słowamy jadyť,
ide do susidy newistku sudyť…”[121].

Aici, din totalul de 14 versuri, numai 3 au metrul complet de 6+6; 8 au 6+5, 1 are 5+6, 1 are 4+5 şi 1 are 8+5!

[119] „ –Ei, tu fetişcano, tu mândro, semeațo
Spune-mi de ce, fată, n-ai ieşit aseară?
– Dar cum puteam oare să ies eu la tine?
Duşmance vecine ne-ar huli pe dată…”.
Ib. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 281, nr. 29.

[120] „Gâştele plutescu-mi pe repedea apă,
Ieşi odată, fată, vorbeşte cu mine…”.
Ib. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 280-281, nr. 28.

[121] „Dalbul de mesteacăn freamătă de vânturi,
Mama cea străină când bate, rău doare!
Tata străin are vorba veninoasă,
La vecină merge, nora-şi ocărăşte...”.
Cf. Kolb., *Wołyń*, p. 225, nr. 360.

La fel, un cântec podolean de iubire, care numără 25 de versuri, are numai 9 cu metrul 6+6; apoi – 8 cu 6+5, 3 cu 5+6, 2 cu 5+5, 2 cu 5 şi 1 cu 8:

„ – За Лиман иду...
Ой коню мій, коню, заграй підо мною,
Дївчино, прощай!
– За Лиман идешь, мене покидаешь,
Чого-ж там, мій милий, чого-ж там бажаешь?
Чи вже-ж тоді краща чужа сторона,
Своей ріднїще, вірнїще вона?...”[122].

Totuşi, această neregularitate a versului nu poate fi pusă totdeauna pe seama primitivismului tehnicii metrico-prozodice şi a inabilităţii cântăreţului sau a neglijenţei culegătorului. Nu odată ea apare ca un reflex al stărilor sufleteşti, care-i domină pe eroi în diferite momente ale acţiunii, ceea ce s-a văzut şi mai sus, la analiza versurilor scurte – de 7 silabe – din cântecul lui Ştefan Voievod[123]. Nu trebuie uitat că elementele care ne preocupă aici aparţin muzicii. Astfel, numeroasele abateri de la schema-tip, pe care le prezintă unele cântece cu metrul de bază 6+6, par adesea – măcar în parte – să nu fie de fapt nişte simple anomalii, ci să marcheze evoluţia anumitor sentimente ale eroilor sau variaţia lor bruscă.

Din cele mai sus expuse, rezultă că metrul 6+6 este, la ucraineni în popor, nu numai bine cunoscut, ci chiar favorit. Dar marea lui răspândire în folclorul ucrainean apare şi mai manifestă, dacă avem în vedere faptul că în afară de cântecele, unde el figurează în mod exclusiv, îl întâlnim în numeroase altele, în care e combinat cu diferite alte tipuri de versuri ce au variate măsuri. Aceasta are loc fie sub formă de simple împerecheri succesive, fie chiar în strofe mai complicate, realizări evoluate ale unor epoci târzii. Dintre aceste combinaţii, o relatăm mai întâi pe cea cu unul din versurile populare

[122] „– Plec peste Liman...
Hei, căluţule, joacă-n trap sub mine,
Mândro, bun rămas!
– Pleci peste Liman şi mă laşi pe mine,
Dar ce caţi acolo, ce caţi, măi bădiţă?
Ţi-i mai dragă oare străinătatea
Şi-i mai de credinţă decât ţara ta?…”.
A. П. K., Нар. Песни Под., p. 32, nr. 38.
[123] Cf. mai sus.

ucrainene cele mai frecvente şi anume cu tipul 8+6[124], apoi pe cea cu versul tot de 12 silabe, însă de tipul 4+8[125], pe cea cu versul de 10 silabe (tipul 4+6)[126], pe cea cu versul de 7[127] şi mai ales pe cea cu versul de 8 silabe[128]. Dar, la origine, precum se va vedea, noi raportăm genetic versul din cântecul lui Ştefan Voievod la emistihul de 6 silabe ca vers-prototip al său, căci versul de 12 silabe cu cezură mediană nu este-n realitate decât dublarea acestui vechi element metric fundamental. El însă, este generator şi de alte versuri cu măsuri lungi, precum sunt: versul de 18 silabe (tipul 6+6+6)[129], de 14 silabe (t. 8+6)[130], de 13 silabe

[124] Kolb., *Pok*. II, p. 63 nr. 83; p. 122 nr. 195; p. 134 nr. 220; p. 135 nr. 221, 223; p. 199-200 nr. 365, 366; p. 207 nr. 382; p. 215 nr. 398; p. 218-20 nr. 405, 406; p. 230 nr. 426; p. 236 nr. 437.

Wacł. z O1., PLG, p. 276 nr. 91; p. 285 nr. 108; p. 336 nr. 169.

Гол. НПГУР ч. I, p. 102 nr. 13; p. 224 nr 51, p. 239-40 nr. 5; p. 245 nr. 14; p. 245-6 nr. 15; p. 386 nr. 53; ч. II, p. 214 nr. 65.

Ib. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 122 nr. 8[a-b]; p. 132-3 nr. 24; p. 165 nr. 4; p. 208 nr. 9; p. 232-3 nr. 4; p. 241-2 nr. 3; p. 264 nr. 10; p. 277 nr. 23.

Kolb., *Przem*., p. 161 nr. 58; p. 163 nr. 62; p. 173-4 nr. 84; p. 174 nr. 85; p. 179 nr. 94.

Kolb., *Wołyń*, p. 114 nr. 205; p. 172 nr. 282, p. 226 nr. 362; p. 227 nr. 363; p. 237 nr. 378; p. 270 nr. 423; p. 365 nr. 551, 552; p. 398 nr. 601.

Ф. Колесса, YYC, p. 220-1 nr. 12, p. 340 nr. 7; p. 362 nr. 23; p. 372 nr. 30; p. 385-6 nr. 3; p. 393-4 nr. 2; p. 409-10 nr, 8; p. 421 nr. 19, p. 429-30 nr. 26; p. 456-7 nr. 1, 2; p. 512 nr. 5.

[125] *Ibidem*, p. 234-5 nr. 9 (Aici refrenul are metrul 4+8, în timp ce toate celelalte versuri – afară de primele două – au metrul 6+6, uneori, cu emistihuri care rimează între ele).

[126] Ib. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 165-6 nr. 5. Kolb., *Wołyń*, p. 351 nr. 534.

[127] Гол. НПГУР ч. I, p. 126 nr. 37. Ф. Колесса, YYC, p. 354 nr. 19.

[128] Kolb. *Pok*. II, p. 61 nr. 79. Wacł. z O1., PLG, p. 327-8 nr. 158. Гол. НПГУР ч. I, p. 1934, nr. 16. Ib. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 142 nr. 1; p. 211-2 nr. 2; p. 213-4 nr 3 a, b. Kolb., *Przem*., p. 151-2 nr. 38; p. 164 nr. 63; p. 166 nr. 66; *Wołyń*, p. 129-30 nr. 227; p. 331 nr. 507.

[129] Ф. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 148-9 nr.2 a, b. А. П. К., Нар. Песни Под., p. 41 nr. 55.

[130] Răspândirea acestui vers, la ucraineni, în creația lor folclorică poetico-muzicală de cele mai variate genuri, este de-a dreptul uriaşă.. E destul să amintim că metrul 8+6 este caracteristic aşa-numitelor „kołomyjky”, specia lirică populară cea mai cultivată în toată Ucraina occidentală şi cu deosebire în Galiția. Cf. de ex.: Wacł. z O1., PLG, p. 181-201 nr. 1-156; Гол. НПГУР ч. II, p. 247-373; 616-21; 739-837; Ф. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 50-62; 78-84; 92-117; 133; 140-1; 143-7; 150-3; 159-62; 199-202; 208-10; 225-7; 230-l; 238; 239-40; 246; 25l-6; Kolb., *Pok*. III, p. 10-69 nr. 1-721; Szuch., *Huc*. II p. 129-71 nr. 1-274. În ce priveşte celelalte genuri folclorice, ne vom mărgini a cita exemple numai din regiunea Pocuției, după colecția lui O. Kolberg. Comparativ, se va putea judeca gradul de răspândire a versului 8+6

(t. 7+6)[131], de 11 silabe (t. 5+6[132] şi 6+5[133]), de 10 silabe (t. 4+6[134] şi 6+4[135])... Ținând seamă de aceste date, este clar că versul cântecului lui Ştefan Voievod are aderențe din cele mai puternice şi mai adânci cu o mare parte din creația poetico-muzicală a poporului ucrainean.

Între speciile de versuri generate de metrul-prototip de 6 silabe, am enumerat şì endecasilabul, pe care deci nu-l considerăm totdeauna drept un echivalent metric al versului 6+6 rezultat din acesta prin reducție, dat fiind că el apare destul de frecvent ca un vers de sine stătător. În adevăr, există cântece ucrainene alcătuite exclusiv sau aproape exclusiv din acest vers, pentru care ucrainenii arată oarecare predilecție. Astfel, un cântec liric galițian, compus din 16 versuri, are 15 în metrul de 5+6 şi numai unul singur diferit, în metru 4+6[136]:

„Гей ходит, блудит козак по дубины,
Ходит, блудит козак по дубины
Тай приблукаў сы д'молоды дыўчины:

şi în celelalte regiuni ucrainene. Kolb., *Pok*. II, p. l-16 nr. l-l6; p. 18-9 nr. 19; p. 25 nr. 27; p. 27 nr. 28[b-c]; p. 37 nr. 43; p. 38-9 nr. 44; p. 46-7 nr. 55; p. 49-50 nr. 57; p. 52-4 nr.60-2; p. 55-60 nr, 66-78; p. 62-3 nr. 81-2; p. 63 nr. 84; p. 74 nr. 107; p. 79-80 nr. 114; p. 87 nr. 122; p. 91-2 nr. 129; p. 92-6 nr. 130-7; p. 96-8 nr. 139-43; p. 99-100 nr. 145-7; p. 100-2; nr, 149-53; p. 103 nr. 156; p. 104-16 nr. 158-84; p. 117-121 nr. 187-92; p. 123-4 nr. 196-7; p. 125-6 nr. 200-4; p. 130-2 nr. 212-5; p. 134; nr. 219; p. 136 nr. 224; p. 138-9 nr. 227-30; p. 140-3 nr. 232-7; p. 146-7 nr. 242-4; p. 151-2 nr. 252; p. 153-5 nr. 255-7; p. 158-9 nr. 271-2; p. 159 nr. 275; p. 160-5 nr. 277-300; p. 167 nr. 305; p. 168 nr. 307; p. 169 nr. 309-10: p. 171-6 nr. 313-26; p. 176 nr. 327; p. 185-7 nr. 344-6; p. 189-90 nr. 350-2; p. 192-3 nr. 356-7; p. 197 nr.361; p. 198-9 nr. 364; p. 204-7 nr. 377-81; p. 209 nr. 387; p. 220-222 nr. 407-11; p. 229-30 nr. 424-5; p. 231-3 nr. 428[a, b]-431; p. 234-5 nr. 434, p. 236 nr. 438; p. 236-7 nr. 439-40; p. 239-40 nr. 444-7; p. 241-2 nr. 449-51; p. 243-5 nr. 453-9; p. 258-60 nr. 483-6, p. 293-4 nr. 510; p. 294-6 nr. 511; p. 296-7 nr. 512.

[131] Cf. Kolb., *Przem*., p. 178-9 nr. 93; *Pok*. II, p. 165 nr. 302.

[132] Cf. Ib. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 279 nr. 26.

[133] Cf. Wacł. z O1., PLG, p. 348 nr. 186; Ф. Колесса , YYC, p. 339-40 nr. 6.

[134] Această formă a decasilabului e cea mai frecventă în folclorul ucrainean. Cf. de ex., Гол. НПГУР I, p. 106-8 nr. 19; p. 112-3 nr. 24; p. 119 nr. 32; Ф. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 137-8 p. 274-5 nr. 20; p. 280 nr. 27; p. 293 nr. 3; p. 295-7 nr. 6; *Pok*. II. p. 80-2 nr. 115-8; p. 143-4 nr. 238-9; *Przem*., p. 168 nr. 72; *Wołyń*, p. 189 nr. 306; p. 215 nr. 344; p. 241-2 nr. 384; p. 246 nr. 389; p. 291 nr.453; А. П. К., Нар. Песни Под., p. 32-3 nr. 39; Ф. Колесса, YYC, p. 441-3 nr. 36.

[135] Decasilabul de tipul 6+4 apare incomparabil mai rar decât cel anterior şi, de obicei, îl întâlnim sporadic în aceleaşi cântece în care figurează compact tipul 4+6. Cf. Ф. Колесса, YYC, p. 436-7 nr. 32; А. П. К., Нар. Песни Под., p. 47 nr. 67.

[136] Cf. v. II al cântecului respectiv.

– Ой ти, дыўчино, переночуй тене...”[137].

Dar poporul ucrainean utilizează de asemenea endecasilabul de tipul 6+5 ca schemă fundamentală, în unele din creațiile sale folclorice, deşì mai rar decât tipul 5+6. Ilustrăm aceasta printr-un cântec liric de dragoste, tot din Galiția, care e alcătuit din 16 versuri în metrul respectiv, fără nici o excepție:

„Diwczyno chorosza, zdorowa buła,
ta wże ty o meni wydaj zabuła,
a ja tu pryjichaw, Boh toje znaje,
cy twoje serdeńko mene kochaje?…”[138].

Existența unor asemenea cântece ar părea că justifică reconstrucția metrică a lui Tomašivśkyj. E numai o iluzie. Cântecul lui Ştefan Voievod – în redacția sa originală, din sec. XVI – are mai multe versuri cu măsura de 12 silabe (6+6), ceea ce indică precis metrul-tip; pe când, în cele mai sus citate, acest metru nu figurează nici măcar o singură dată. Astfel de cântece constituesc mai degrabă o confirmare că reconstrucția lui Tomašivśkyj nu corespunde realității, că adică o variantă a cântecului lui Ştefan Voievod, care să fi avut o aşa schemă metrică n-a existat nicicând şi nicăieri. Ea ar fi fost imaginabilă numai în cazul când acest cântec, n-ar fi avut nici el vreun vers de tipul 6+6.

Aşadar, endecasilabul ucrainean – de tipul 5+6 sau 6+5 – atunci când apare ca schemă metrică de bază într-o creație folclorică poetico-muzicală sau chiar numai poetică, nu este decât una din numeroasele variante metrice derivate din acelaşi prototip ca şi versul-tip al cântecului lui Ştefan Voievod, cu care însă nu poate fi totdeauna identificat.

Revenind acum la metrul nostru, de schema 6+6, trebuie să mai amintim că – deşi în cântecul lui Ştefan Voievod mai prezintă unele aspecte rudimentare, ceea ce indică stadiul său încă primitiv la acea vreme – el evoluează totuşi foarte rapid pe calea desăvârşirii. Un însemnat progres estetic în evoluția lui face acest vers, din punct de vedere ritmic, atunci când caracterul său trohaic, oarecum ireal la origine, ajunge a se impune tot mai mult devenind aproape normă – măcar că

---

[137] „Umblă-mi rătăcind un cazac prin codru,
Rătăceşte cazacul prin codru.
Şi mi-a nimerit la o fată mare:
– Hei, tu, fata mea, dă-mi gazdă pe noapte…”. Ф. Колесса, ГРНП – Еэб, т. XI, p. 47, nr. 67.

[138] „– Hei, fată frumoasă, noroc bun ți-am dat!
Da, se vede treaba, de mine-ai uitat.
Eu venii aicea Domnul ştie cum...
Inima ta, oare, mă iubeşte-acum?…”. Cf. Wacł. z O1., PLG, p. 348, nr. 186.

necorespondențele dintre accentul ritmic şi cel tonic nu încetează cu totul decât în mod excepțional – dar mai ales, când, finalul său este marcat de rima împerecheată cu cea a versului imediat următor de aceeaşi măsură. Urechea populară capătă o sensibilitate tot mai mare pentru această destul de timpurie inovație, la ucraineni; de aceea, în epoca modernă, rima se-ntâlneşte frecvent în cântecele lor cu metrul 6+6, apărând aici ca un element de specială predilecție prin efectul el poetico-muzical. Iată un exemplu din Ucraina subcarpatică, pe care ni-l oferă un cântec de nuntă ce ilustrează momentul ritual al plecării miresei din casa părintească:

„Выходить, выходить, з за горы зірничка,
Ужь вам ся выберат з хижи робітничка...
Піде Марья, піде, на другу дєдину,
Дай єй, Пане Боже, до рока дітину!”[139].

Sau, ca-ntr-un cântec de dragoste din extremul vest al Ucrainei subcarpatice – din regiunile Spiš şi Krajna – unde e vorba despre o fată, care-şi dojeneşte ochii vinovați de marea ei pasiune pentru flăcăul iubit:

„Очка мои чорни, мам я біди с вами:
Не можете спати єдни ночку сами!…”[140].

Dar gustul pentru muzicalitatea rimei, în cântecele cu acest metru, merge până la rafinament. Poporul nu se mai mulțumeşte numai cu rimele din finalele versurilor de 12 silabe, ci face să rimeze între ele chiar şi emistihurile versului de 12 silabe, care revin astfel la forma lor originară de versuri independente de câte 6 silabe. În unele cântece, aflăm rimând doar ici şi colo aceste emistihuri; în altele însă, asemenea rime apar mai compact, ceea ce e un indiciu că poporul ucrainean le cultivă adesea în mod special. Iată un exemplu tot din Spiš:

„Ружа, дівча, ружа,
Покля не машь мужа;
Як уже машь мужа,
Спаде с тебе ружа...”[141].

[139] „Răsare-mi, răsare, steaua după munte,
Vă pleacă din casă harnica de frunte…
Se duce Maria într-un alt sătuc –
Dă-i, o, Doamne Sfinte, pân’ la anul prunc!”. Гол. НПГУР ч. III отд. II, p. 430-431.

[140] „Ce necaz îmi faceți, ochişorii mei,
Nici o noapte nu vreți să fiți singurei!…”. Де-Воллан, УРНП, p. 45.

[141] „Floare-i fata, floare,
Cât timp ea soț n-are;
Iar dacă soț are,
Mi te scuturi, floare?…”. Де-Воллан, УРНП, p. 231, nr. 19.

Oprindu-ne aici cu examenul nostru asupra versificației populare ucrainene, constatăm că metrul cântecului lui Ştefan Voievod – departe de a fi ceva rar sau neobişnuit la ucraineni, precum afirmase Franko – este dimpotrivă foarte familiar acestui popor, având rădăcini adânc împlântate în tehnica folclorică a versului. Mai mult încă: sub aspectul estetic, el apare, prin simetria lui perfectă – față de alte versuri cu acelaşi substrat metric – ca un apogeu, ceea ce constituie indicația neîndoioasă a unei evoluții şi a unei selecții, deci a unei îndelungate existențe.

d. Originea şi geneza metrului fundamental din cântecul lui Ştefan Voievod, la ucraineni şi la ceilalți slavi.

Originea versului popular ucrainean 6+6 cu ritm trohaic nu poate fi separată de problema originii întregului sistem metrico-prozodic de tipul evoluat în folclorul acestui popor. Astfel, independent de cântecul care ne preocupă în mod special, unii din cercetătorii ucraineni sau ruşi, încă de pe la sfârşitul secolului XIX – discutând problema în ansamblul ei şi raportând-o fie numai la ucraineni, fie la întreaga ramură a slavilor orientali, fie chiar la toată lumea slavă – au trebuit să aibă în vedere, măcar în treacăt, şi metrul 6+6. Demnă de relevat este în primul rând opinia lui Chalanskij, care – studiind eposul popular sud-slavic în comparație cu cel velicorus – consacră un întreg capitol „versului epic slav[142], unde sunt incluse şi unele versuri aparținând altor genuri poetico-folclorice decât cel epic. Aici, el pune ipoteza originii slave meridionale îndeosebi pentru metrele populare ucrainene 4+4 şi 4+6[143], care în adevăr îşi află corespondente în octosilabul atât de răspândit în toate genurile folclorice la bulgari, sârbo-croați şi sloveni, precum şi în decasilabul prin excelență epic. În ce priveşte celelalte metre populare – printre care, evident, şi dodecasilabul de tipul 6+6[144] – Chalanskij le atribuie tuturora origine vest-europeană. De fapt, şi influența slavă meridională asupra slaviei orientale este raportată indirect la aceeaşi sursă de cultură, care, după Chalanskij, a radiat pe două căi: una sudică, venind dinspre lumea romanică asupra Balcanilor; iar alta nordică, dinspre cea germanică, asupra răsăritului Europei[145].

În linii generale, aceeaşi teză a fost susținută puțin mai târziu,

---

[142] Хал., ЮССКМ III, p. 762-796.
[143] *Ibidem* III, p. 793.
[144] *Ibidem* III, p. 774-775.
[145] *Ibidem* III, p. 794.

pentru cântecul slav oriental – în primul rând cel velicorus – şì de V. Peretc, care o aprofundează, cercetând-o foarte detaliat, şi cu o bogată documentare, însă pe un plan mult mai limitat[146]. Importantul rol de a fi mijlocit această transmitere de bunuri culturale occidentale în masele poporului ucrainean şi, de aici, înspre răsărit la ruşi, este pus de către Chalanskij pe seama şcolii bisericeşti şi în special a diacilor[147]. Reluând această idee, Peretc merge mai departe. El caută s-o ilustreze cu exemple concrete, identificând chiar şi factori de cultură occidentali care au acționat direct pe la finele secolului XVII şi începutul secolului XVIII în Rusia însăşi, la Moscova – ca reprezentanți ai bisericii şi ai şcolii totodată – în persoanele pastorului Glück şi a magistrului Pause. Aceştia ar fi primii care au dus în Rusia metrele silabice şi secretul rimei[148]. Fără să contestăm contribuția factorilor din sfera bisericii şi a şcolii – care în trecut, aici în Orient, era tot bisericească – noi credem totuşi că nu li se poate atribui acest rol în mod atât de decisiv şi mai ales atât de exclusiv în transformarea sistemului de versificație populară al slavilor, aşa cum fac Chalanskij şi mai ales Peretc. După noi, o atenție cu mult mai mare trebuie acordată circulației orale de la popor la popor, mai precis de la mase etnice la mase etnice, prin intermediul persoanelor bilingve din lumea rurală a zonelor etnografice de frontieră. Datorită acelor inşi din popor, ştiutori de două sau chiar şi de mai multe limbi – ale unor națiuni limitrofe – nu a fost împiedicată circulația liberă a produselor folclorice nici în cazul când era vorba de graiuri aparținând la familii de limbi foarte deosebite, cum sunt spre exemplu limbile finice, ungară, turcă, tătară..., care au lăsat urme adânci în folclorul anumitor popoare indo-europene de pe continentul nostru. Cu atât mai puțin a fost ea împiedicată din moment ce un produs folcloric, trecând granițele etnografice străine, reuşea să pătrundă în orbita slavă. Odată ajuns aici, peregrinarea lui de la un popor slav la altul avea loc cu cea mai mare uşurință, incomparabil mai lesne, de ex., decât circula un bun folcloric pe teritoriile romanice sau pe cele germanice. Evident însă că acest proces folcloric de penetrare prin circulația pur orală, care are loc în modul cel mai spontan şi totodată mai firesc, adică mai insesizabil – aşa cum se-ntâmplă cu marile procese creatoare din natură, ce se petrec chiar sub ochii noştri fără să le vedem sau să le putem percepe în vreun alt chip – este foarte greu de urmărit. Iar

---

146 Перетц, Ист.–лит. Иэсл. I-III.
147 Хал., ЮССКМ III, p. 794.
148 Перетц, Ист.–лит. Иэсл. III, 91 sq., p. 424.

dacă ne referim la trecut, cunoaşterea lui e cu atât mai dificilă – ba, în majoritatea cazurilor, de-a dreptul imposibilă – cu cât trecutul e mai îndepărtat. Atunci, el poate fi doar de-abia bănuit şi conjecturat pe căi cu totul indirecte şi aproximative. Numai extrem de rar, hazardul face ca procesul în chestiune să lase şi unele urme scrise, care aruncă oarecare lumină asupra desfăşurării lui, înlesnindu-ne cercetarea pe bază de date concrete. În ce priveşte rolul diacilor şi al altor factori bisericeşti, trebuie restrâns la justele lui proporţii adică la anumite specii folclorice, cu precădere etico-religioase, strâns legate de idealurile creştine şi în uz la unele sărbători din calendarul creştin, în cadrul anumitor datini tincturate religios fie şi numai formal. În afară de acest domeniu, e de presupus că acţiunea amintiţilor factori se reduce la minimum. Referitor la slavii sudici în special, Chalanskij mai face şi supoziţia unor contacte folclorice cu Apusul prin mercenari italieni şi germani, care – angajaţi de suverani medievali din Balcani – ar fi adus adesea cu ei şi cântăreţi. De asemenea, el gândeşte chiar la cântăreţi de profesie originari din Italia şi Austria, care în mod normal vor fi străbătut drumurile acestei regiuni a Europei[149]. Asemenea contacte probabile se însumează ca nişte cazuri particulare în ceea ce noi am numit circulaţia orală de la mase la mase. Chalanskij mai crede apoi că „epoca cruciadelor trebuie să fi favorizat pătrunderea tradiţiilor formale de cântece vest-europene în sfera cântăreţilor slavi[150]. O astfel de ipoteză, fireşte, se poate face numai pentru slavia meridională. Trecând din domeniul pur ipotetic în cel al faptelor concrete, Chalanskij îşi susţine teza sa aproape exclusiv pe baza exemplelor de versuri latine populare medievale, citate după colecţia lui Edelstand du Méril, pe care le juxtapune versurilor slave de acelaşi tip[151]. Între modelele relatate de el, figurează de asemenea două din sec. X cu dodecasilabul de aspectul 6+6[152], precum şi un altul cu heptasilabul[153], având cezura cel mai des după silaba IV (tipul 4+3) – adică metrele corespunzătoare celor pe care le aflăm în cântecul lui Ştefan Voievod. Se-nţelege că juxtapunerile unor astfel de texte latine medievale, făcute de Chalanskij la cele slave, nu pot fi considerate nicidecum ca indicaţii de surse pentru sistemul metric slav, ci numai ca dovadă despre existenţa unei timpurii tradiţii occidentale a respectivelor forme de versificaţie, la baza cărora s-ar părea că rezidă

[149] Хал., ЮССКМ III, p. 793.
[150] *Ibidem.*
[151] Хал., ЮССКМ III, p. 764-784.
[152] *Ibidem* III, p. 775.
[153] *Ibidem* III, p. 764.

scheme latine. Ba chiar, credem că Chalanskij împinge prea departe acest procedeu, căci nici una din poeziile juxtapuse aici de el nu este produs folcloric; toate sunt culte, redactate în latină aşa-numită azi impropriu „populară”, care nu reprezintă o realitate lingvistică vie, după cum nu avea ea nici conţinut popular în sensul curent al termenului. Aceste hibride alcătuiri, mai mult în mod indirect – adică prin faptul că reflectă forme metrico-prozodice ale unor vechi creaţii folclorice autentice din Occident, necunoscute astăzi – prezintă importanţă pentru problema versificaţiei populare. Pe de altă parte, unele din juxtapunerile lui Chalanskij nu spun altceva decât că un fenomen metrico-prozodic a putut apărea în mod cu totul independent în puncte geografice situate la mari distanţe şi la cele mai diferite popoare, în condiţii de cultură de asemenea foarte diferite. E cazul, de ex., cu tipul prozei rimate, care caracterizează dumele ucrainene, precum şi bâlinele ruseşti pe de-o parte, iar pe de alta, unele scrieri panegirice sau hagiografice redactate în limba latină[154].

De originea versului popular ucrainean 6+6 – plecând chiar de la cântecul lui Ştefan Voievod – s-au ocupat în mod special Franko[155] şi Mych. Hruševśkij[156], iar în treacăt şi numai tangenţial, însuşi Potebnja într-o altă lucrare a sa, posterioară celei consacrate cântecului respectiv[157]. Franko, deşi are meritul de a fi pus problema, nu a contribuit totuşi cu ceva pozitiv la rezolvarea ei. De altfel, el nici nu a avut o părere constantă în această chestiune. La început, în metrul vechiului cântec ucrainean, el a văzut o influenţă a unui vers bizantin, a aşa-numitului „vers politic”[158], care ar fi trecut prin diferite traduceri sau adaptări – religioase mai ales – de la greci la slavii sudici, în primul rând la bulgari; iar de la aceştia, şi la celelalte popoare slave din nord, în special la ucraineni[159]. În afirmaţiile sale, Franko se sprijină pe studiul lui A. Sobolevskij referitor la originea grecească a unor poezii vechi slave bisericeşti[160]. Dar cinci ani după aceea, el retractează ipoteza sa referitoare la versificaţia cântecului lui Ştefan Voievod, fără a mai căuta de data aceasta vreo altă soluţie la problema originii. Recunoscând

---

[154] *Ibidem* III, p. 780-4.
[155] Cf. ЗНТІШ. т. LXXV, 27-8.
[156] Іст. укр. піт. I, 91 sq.
[157] Об. Мал. и ср. нар. пес. II, 7, 16.
[158] „στίχος πολιτικος”.
[159] Франко, Студiї… – ЗНТІШ. т. LXXV, 27-8
[160] Publicat în l. bulgară în СбНУ XVI-XVII, 314-24 – sub titlul: Черковнославянските стихотворения от век и техното значение за черковнославянския еэик; iar în l. rusă, în Сб. Отд. Русск. Яз. И Словесн. Т. LXXXVIII.

drept erori cele afirmate în prima parte a studiului său, el le atribuie în parte lui Sobolevskij, sursa lui de informaţie, căreia i-ar fi acordat o încredere nemeritată[161]. Franko, totuşi, a mers prea departe cu retractările; atât de departe, încât, din intenţia de a-şi corecta greşelile iniţiale – care, adesea, nici nu erau propriu-zis greşeli – face altele noi. Astfel, repudiind afirmaţia sa referitoare la „versul politic”, el are dreptate numai în parte şi anume numai întrucât, prin acest termen, se înţelege în mod curent versul de 15 silabe cu schema 8+7, care era cel mai cultivat la bizantini şi care stă la baza poeziei populare neogreceşti. Un asemenea vers, evident, nu are nimic a face cu versul 6+6! Dar Sobolevskij nu greşise deloc când spusese că, în poezia bizantină, existau mai multe specii de stihuri politice[162] şi n-a greşit nici atunci când dintre acelea, l-a relatat pe cel cu metrul de 12 silabe[163]. Şi s-a înşelat Franko, atunci când – făcând „rectificări” la studiul său despre Ştefan Voievod – a spus că „rugăciunea alfabetică a lui Konstantin are metrul de 10 silabe”[164], iar nu de 12 precum afirmase întâia oară. Adevărul e că atât această rugăciune, cât şi celelalte două scrieri slave bisericeşti în versuri – panegiricul ţarului Simeon şi „азъбуковникъ” (după o copie rusă din sec. XIII, aflată la o mănăstire din Jaroslav) – publicate de Sobolevskij[165], au toate, cu unele abateri[166], metrul fundamental de 12 silabe. Fireşte, trebuie să ţinem seama aici de realitatea fonetică v.slavă bisericească[167] şi să atribuim ierurilor valori vocalice, fapt de care lectorul e prevenit de autorul

[161] Франко, Студiї… – ЗНТШ. т. CX, 13.

[162] Соб., Черковносл. Стихотв. – СбНУ XVI-XVII, 314. În adevăr, prin „στίχοι πολιτικοὶ” se-nţelegeau în epoca bizantină orice versuri al căror ritm se baza nu pe cantitate – ca la antici sau ca în tradiţia bizantină cultă – ci pe accent reflectând realitatea lingvistică vie a epocii, adică limba populară. Şi mai aveau aceste versuri o caracteristică, de ordin pur metric: în una şi aceeaşi poezie, toate erau de măsură egală. Astfel, o asemenea poezie era alcătuită deci din acelaşi vers repetat, iar nu construită din strofe. Cf. Krumbacher, GBL, 650.

[163] Cf. Соб., Черковносл. Стихотв. – СбНУ XVI-XVII, 315: „Metrul poeziilor slave bisericeşti e stihul politic bizantin de 12 silabe”. Şi cu drept cuvânt, căci dintre στίχοί πολίτίκοί, îndată după versul foarte popular de 15 silabe, cel mai întrebuinţat a fost în epoca bizantină trimetrul iambic, care numără 12 silabe. Cf. Christ, *Metrik*, 376; Krumbacher, GBL, 650.

[164] Франко, Студiї… – ЗНТШ. т. CX, 13. De asemenea, nu prea corespunde realităţii afirmaţia lui Franko că metrul de 12 (şi 11) silabe ar fi „tipic pentru cântecele noastre căzăceşti din sec. XVII-XVIII” (*Ibidem*). Am văzut aiurea că, în aceste cântece populare ucrainene, metrul respectiv apare numai sporadic.

[165] Черковносл. Стихотв. – СбНУ XVI-XVII, 319-323.

[166] Mai ales în „азъбуковникъ”.

[167] A sec. IX-X.

articolului[168]. Mai mult încă: în aceste trei scrieri, apare chiar şi gruparea ritmică ce ne interesează, 6+6, deşi destul de rar, ca una care reprezintă aspectul perfectei simetrii. Astfel, în rugăciunea lui Konstantin Bulgarul, o aflăm într-un singur vers; în panegiricul lui Simeon, care numără 27 de versuri, o aflăm de 8 ori; iar în „азъбуковникъ", care e compus din 72 de versuri, tot de 8 ori. Prin urmare, s-ar putea pune, în chipul cel mai logic, ipoteza originii versului ucrainean de 12 silabe, tipul 6+6, în acest dodecasilab v.slav bisericesc de imitație bizantină[169]. Totuşi însă, nu trebuie uitat că versul nu este numai metru; ci un complex metrico-prozodic, adică un anumit număr de silabe orânduite conform unui principiu ritmic. Şi acest principiu, la versul v.slav bisericesc relatat, era „ab origine" iambic: aşa fusese la bizantini, după care l-au pastişat bulgarii şi tot aşa fusese şi prototipul său antic, pe care l-au adoptat bizantinii – indiferent de faptul că modelele pe care le oferea antichitatea, evului mediu grecesc, erau bazate pe cantitate, iar nu pe accent. Aşadar, dacă tipul de vers slavo-bizantin semnalat de Sobolevskij ne-ar putea justifica o filiație genetică cu versul ucrainean de 12 silabe – chiar de forma 6+6 – ceea ce e greu de explicat, este aspectul prozodic al acestuia din urmă, care, oricât de neregulat se arată adesea, înclină din cea mai veche fază către ritmul descendent, pentru a ajunge net trohaic în epoca modernă. Să presupunem oare că – plecând de la versul bizantin de structură eminamente ascendentă – fenomenul a avut totuşi loc în baza unei lente evoluții de-a lungul secolelor? Să admitem adică inițial pregnanța silabicității ca element dominant în vers, iar ritmica drept un element accesoriu, care s-a realizat prin adaptări ulterioare? Nu considerăm aceasta ca ceva cu totul improbabil. O asemenea evoluție însă, fie ea cât de îndelungată, ni se pare neverosimilă fără stimulul şi contribuția unor influențe complimentare. Şi tocmai aici, încrucişarea unei influențe occidentale cu cea bizantină – asupra sistemului metrico-prozodic slav din Peninsula Balcanică – ar veni să ne-aducă o explicație. Alături de acestea, e probabil să se fi exercitat – instinctiv şi latent – chiar şi vreo influență autohtonă, plecând dintr-un vechi substrat. Fireşte, în cadrul acestei influențe autohtone, trebuie avut în vedere înainte de toate rolul hotărâtor ce-l are asupra ritmicii natura însăşi a limbii şi în special fonetica ei[170], care, la slavi, favorizează mai ales ritmul descendent. Cu totul bizară apare afirmația lui Chalanskij, care spune în modul cel mai categoric – însă fără nici un fel de

168 Соб., Черковносл. Стихотв. – СбНУ XVI-XVII, 315.

169 Aspectul obişnuit al dodecasilabului acestor poezii v.slave bisericeşti este – ca şi la bizantini – cel ce prezintă cezura după silaba V (tipul 5+7).

170 Cu capitolul accentului.

motivare – că „Bizanțul n-a exercitat influență asupra metricei slave”[171]. După dânsul, panegiricul țarului Simeon şi prologul lui Konstantin Bulgarul sunt „aproape unicele monumente de poezie veche slavă, care au luat naştere sub influența bizantină”[172]. Nu ne îndoim că Chalanskij s-a înşelat. Argumentul său nu e valabil, fiindcă, dacă monumentele v.slave bisericeşti – care să ateste o strânsă filiație între versificația slavă cultă şi cea bizantină, la sfârşitul mileniului I şi începutul mileniului II – nu sunt numeroase, aceasta nu înseamnă că ele nu au existat, ci mai degrabă că s-au pierdut. În adevăr, ni se pare cu neputință de imaginat că Bizanțul, căruia îi este atât de tributară toată cultura slavilor în cursul evului mediu, să nu-i fi influențat şi în domeniul versificației. De altfel, dacă se admite să fi existat pe teritoriul Balcanilor încrucişarea de influențe la care ne-am gândit noi, am avea de a face în bună parte cu o revenire din Apus – sub noi aspecte – a unor elemente ce radiaseră într-acolo, la origine, din acelaşi focar cultural al vechii Elade şi apoi al Bizanțului.

Cele mai perspicace şi totodată mai prudente – deşi nu mai puțin îndrăznețe – păreri, în chestia metrului 6+6 şi a celorlalte metre ucrainene de tipul evoluat, le-a exprimat Hruševśkyj. După ce citează vechiul cântec ucrainean despre Ştefan Voievod, păstrat de sursa cehă a sec. XVI – precum şi un altul tot liric, despre un erou cazac, înregistrat în 1625 de o sursă poloneză, însă având metru diferit – se întreabă şi el, gândindu-se la cântăreții rătăcitori sârbi, care încep a fi semnalați în Ucraina încă de pe la sfârşitul secolului al XIV-lea[173]: „Oare aceste forme n-ar trebui puse-n legătură cu influențele poeziei balcanice şi în special ale celei sârbo-croate, răspândite în Ucraina apuseană de imigranți sârbi…?”[174].

Iar mai departe, Hruševśkyj – luând o atitudine categorică – precizează: „Metrul cântecului despre Ştefan Voievod este versul popular sârbesc, preluat de poeții sârbo-croați din Dalmația, la sfârşitul secolului al XV-lea şi în al XVI-lea pentru operele lor poetice”[175]. Ideea lui Hruševśkyj că vechii poeți croato-dalmatini au adoptat versul în chestiune din popor, în cazul când ar fi justă, ne-ar fi utilă la determinarea unei limite cronologice minimale în trecut pentru o probabilă arie se expansiune sud-slavică a metrului 6+6. Căci, admițând că versul acelor poeți a fost adoptat de ei din creația folclorică a vremii

---

171 Хал., ЮССКМ III, p. 792.

172 *Ibidem* III, p. 793.

173 Груш., Іст. Укр. Літ. I, 81.

174 *Ibidem* I, 91.

175 *Ibidem*.

lor, înseamnă să admitem implicit că acest vers are la sârbo-croaţi, în popor, o vechime cu mult mai mare decât secolul XV – fără să putem totuşi preciza cât de mare – ceea ce ne-ar permite să conchidem că el a avut timpul necesar să radieze spre nord, la ucraineni, pentru ca, în sec. XVI şi chiar mai timpuriu încă, să devină schema metrică de bază a unui cântec ca cel al lui Ştefan Voievod. Şi ipoteza lui Hruševśkyj este deosebit de ispititoare, pentru că în adevăr în jumătatea a II-a a sec. XV, precum şi în tot cursul secolului XVI, versul cu măsura 6+6 este dominant în poezia cultă croato-dalmatină de toate genurile[176]. Ba – datorită vechii tradiţii care-l vehicula – el continuă a fi încă destul de frecvent şi după aceea, în sec. XVII[177] şi chiar în al XVIII-lea[178], adică

---

[176] Cf. exemple de versuri în acest metru, la poeţii croato-dalmatini.
Pentru lirică:
Gjore Držić (1461-+1501) – Vodnik, PHK I, 91-3; *St. Pisci Hrv.* II.
Šiško Menčetić (1450-+1527) – Vodnik, PHK I, 88, 89-90; *St. Pisci Hrv.* II.
Marko Marulić (1450-+1524) – *St. Pisci Hrv.* I. Nicola Dimitrović (?-+1554) – Bogd. PKHS I, 193. Mavro Vetranić Čavčić (1482-+1576) – Vodnik, PHK I, 145, 148-151; Bogd., PKHS I, 194-5. Nicola Nalješčović 1510 -+1587– Vodnik, PHK I, 95. Dinko Ranjina (1536-+1607) – *Ibidem*, I, 177-178.
Pentru epică:
Marko Marulić – tot poemul în 6 cânturi cu titlul *Historija svete udovice Judite... – St. Pisci Hrv.* I, 1-66. Petar Hektorović (1487-+1572) – tot poemul *Ribanje i ribarsko prigovaranje*, care, deşi ca plan şi ca atmosferă e o idilă în genul teocritian (conţinând şi multe motive dramatice), noi îl considerăm totuşi, prin elementul povestitor dominant, mai curând o creaţie epică – *St. Pisci Hrv.* VI.
Brno Karnarutić (1537-+1573) – tot poemul eroic în 4 cânturi *Vazetje Sigeta grada* – v. extrase la Vodnik, PHK I, 190.
Pentru teatru:
Marko Marulić – misterul *Prikazanje historije svetoga Panucija* (după Maffeo Belcari, *La rapresentazione di S. Panuzio...*) – *St. Pisci Hrv.* I, 273-8.
Hanibal Lučic (1485-+1553) – drama *Robinja* – Pavić, HDD, 23; Vodnik, PHK I, 117-8; 121. Mavro Vetranić Čavčić – v. versuri din diferite piese ale sale la Pavić, HDD, 31-4. Marin Držić (1520?-+1567) – v. extrase din diferite piese: la Pavić, HDD, 68-9, 70-4, 76-8, 88-93; din pastorala în 5 acte *Tirena*: Vodnik, PHK I, 162-3; din *Novela od Stanca*: *ibidem*, 167-8. Nicola Nalješković – v. extrase din piesele cu subiecte pastorale: Pavić, HDD, 57-65; extrase din comediile sale: *ibidem*, 80-7. Savko Gučetić Bendešević (?-+1603) – v. extrase din traducerea tragediei *Dalida*, după Luigi Groto: Pavić, HDD, 50, 52-4.
Dominko (sau Dinko) Zlatarić (1558-+1609) – în pastorala *Aminta* a lui Tasso, tradusă liber în limba croată sub titlul *Ljubmir*: *St. Pisci Hrv*. kn. XXI.
[177] Cf. pastorala în 3 acte *Dubravka* a lui Iv. Gundulić (1589-+1638) – *St. Pisci Hrv.* kn. IX.
[178] Cf. Ignacije Gjurgjević-Grjorgji (1675-+1737) – versuri extrase din poeziile sale: la Bogd., PKHS I, 335.

de-a lungul întregii epoci literare croate a Dalmaţiei. Această ipoteză ademeneşte şi mai mult dacă ne gândim la primii poeţi croaţi din Dalmaţia, Šiško Menčetić şi Gjore Držić – lirici prin excelenţă – care au cunoscut îndeaproape cântecul popular, inspirându-se din el sau chiar prelucrându-l cu foarte neînsemnate modificări şi la Petar Hectorović din sec. XVI, care l-a apreciat într-un mod cu totul neobişnuit la timpul acela, după cum ne-o dovedeşte însăşi opera sa, unde el reproduce fidel o întreagă serie de creaţii folclorice pure. Pe de altă parte, istoricii literari sârbo-croaţi sunt de acord că lirica erotică a primilor poeţi dalmatini a fost puternic influenţată – nu numai în ce priveşte tematica, dar chiar şi ca factură – de lirica populară croată[179] şi anume de cântecele aşa-zise „feminine”[180]. Totuşi, ni se pare foarte curios că poeziile de provenienţă incontestabil folclorică aflate în moştenirea poetică a vechilor lirici – Menčetić şi mai ales Gjore Držić – nu sunt scrise în dodecasilab, ci în octosilab (4+4)[181] şi în metrul de 14 silabe (8+6)[182]. Tot aşa de curios apare apoi faptul că de asemenea nici unul din cântecele populare croato-dalmate încadrate de Hektorović în poema sa idilică „Ribanje” nu este alcătuit din dodecasilabe. Astfel, dintre acestea , cele lirice au următoarele tipuri de versuri: octosilabul (4+4) alternând cu pentasilabul[183] sau decasilabul (4+6) alternând cu octosilabul[184]; pe când cele epice, aşa-numitele „bugarštice” sau „bugaršćine”, sunt alcătuite din versuri lungi de 14, 15 ori 16 silabe cu cezura după silaba VI, VII sau VIII şi au din loc în loc câte-un scurt refren de 4, 5 ori 6 silabe[185]. Numai în ultimul fragment de cântec epic – despre fata cea frumoasă şi Šišman – care numără 21 de versuri, aflăm de-abia două cu metrul de 12 silabe (6+6): „I kliče devojka, pokliče devojka…”[186]. Şi „Stani se, Šišmane, stani se, Šišmane…”[187].

În timp ce toate celelalte versuri, ca şi bugaršice-le anterioare,

---

[179] Vodnik, PHK I, 86; Bogd., PKHS I, 191.
[180] „ženske pjesme”.
[181] Cf. „Ela dušo kokorušo,
Operi mi moj testemelj.
Ela momče kokoravče…” – *St. Pisci Hrv*. kn. II, 512.
[182] Cf. „Djevojka je podranila, ružicu je brala,
S bosilkom ju razbirala, trudna je zaspala…” – Bogd., PKHS I, 191-2; Vodnik, PHK I, 95.
[183] Hect., *Ribanje* – cf. Prvi dan v. 229 sq.
[184] *Ibidem* – v. 231 sq.
[185] *Ibidem* – cf. *Drugi dan* v. 523-92; 595-685.
[186] *Ibidem*, v. 698.
[187] *Ibidem*, v. 701.

au în mod regulat măsura de 14, 15 sau 16 silabe[188]. Cele două versuri dodecasilabe (698, 701) apar ca rătăcite în acest cântec şi măsura lor ar putea fi considerată nu drept cea autentică de la origine, ci mai degrabă drept o uşoară intervenţie, probabil chiar involuntară, a poetului, care le-a modelat, fără să-şi dea seama, după metrul său cult, ce caracterizează textul poemei propriu-zise. Noi nu ne îndoim că metrul iniţial, folcloric, al acestor versuri a fost hexasilabul. Ne-o indică clar faptul că fiecare din ele nu-i decât simpla repetiţie a unei aceleiaşi propoziţii, care totodată constituie o unitate metrică de 6 silabe. Astfel, versul originar a devenit emistih în noua schemă. Prin această abilă grupare – făcută de poet oarecum fără nici o modificare – au fost apropiate de lungimea celorlalte versuri ale bugaršticei şi acele 4 scurte, care, metriceşte, sunau discordant în ansamblul cântecului.

Dacă poezia cultă dalmato-croată ar fi împrumutat în adevăr versul ei predilect de 12 silabe direct de la cântecul popular din Dalmaţia – chiar în forma sub care se află el în operele poeţilor acestei provincii – este greu de explicat de ce tocmai metrul respectiv nu figurează în textele de provenienţă folclorică transmise nouă de liricii secolului al XV-lea şi de Hektorović. Concluzia logică la care ne obligă faptele relatate de noi pare a fi că versurile populare favorite ale epocii acestor poeţi au fost, între cele scurte, hexasilabul; între cele mijlocii, octosilabul şi decasilabul; iar între cele lungi, acele cu măsura de 14 şi 16 silabe – nu însă şi dodecasilabul de tipul 6+6 sau de alt tip. Pe de altă parte, un examen prozodic atent al dodecasilabului, de forma sub care îl aflăm în poezia cultă croato-dalmatină, ne întăreşte în convingerea că acest vers nu poate fi împrumutat „talis qualis" cântecului popular croat de pe la jumătatea mileniului II, deşi aceasta ar părea foarte natural de altfel. În adevăr, acel caracter specific al său de a prezenta rimă dublă – adică faptul că, la fiecare pereche de versuri, rimează între ele nu numai silabele finale, ci şi cele din mijlocul lor – este concludent pentru originea cultă a dodecasilabului, evident, sub un astfel de aspect. Iată un exemplu din lirica lui Šišco Menčetić. unde iubita îl preamăreşte pe poetul drag:

„Ti si cvit rumeni, ti s'moja razbluda,
ti s'moj stril pereni, koji si vas svuda,
ti si zlat prstenčac, ti s'kruna od slave,
ti si gilj i venčac, ki nošu vrh glave…"[189].

[188] *Ibidem*, v. 699-700; 702-718.
[189] Cf. Vodnik, PHK I, p. 89-90.

Aici, în realitate, avem genul de rime încrucişate, căci, dacă considerăm emistihurile, fiecărui vers drept versuri independente, construcția poeziei ia aspectul următor, cu care suntem mult mai obişnuiți:

„Ti si cvit rumeni,
ti s'moja razbluda,
ti s'moj stril pereni,
koji si vas svuda…".

Ori, rima încrucişată este în domeniul versificației, la orice popor, un element specific cult. Iar dacă mai avem în vedere şi faptul că în cadrul dodecasilabic, silabele finale ale primelor emistihuri la fiecare pereche de versuri devin rime interioare mediane, e clar că aici este vorba de un aspect pur formal, adică de o simetrie destinată a avea mai mult efect vizual decât auditiv. Aveam a face deci în mod exclusiv cu versuri scrise adică cu versuri culte, iar nicidecum populare. Tipul acesta de vers continuă a fi în uz aproape pe tot parcursul epocii literare dalmatine: sec. XV-XVIII. Iată un alt exemplu, din sec. XVII, din faimoasa invocație către libertate – în drama pastorală „Dubravka", a lui Gundulić – care, ca factură metrico-prozodică, nu se deosebeşte întru nimic de cel din sec. XV mai sus citat:

„O lijepa, o draga, o slatka slobodo,
Dare, u kom sva blaga višnji nam Bog dô,
Uzroče istini od naše sve slave,
Uresu jedini od ove Dubrave,
Sva srebra, sva zlata, avi ljudski životi
Nie mogu bit plata tvoj čistoj ljepoti!"[190].

Ba încă unii poeți, chiar din cei mai vechi – cum e Marulić – complică şi mai mult această formă a dodecasilabului[191] prin aceea că folosesc rimele de două ori, dându-le numai poziții deosebite de la o pereche de versuri la alta[192]. Dar însăşi rima finală cea atât de obişnuită

---

190 Cf. Pavić, HDD, p. 108, 111; Bogd., PKHS I, p. 290.

191 Care şi aşa era prea complicată!

192 Şi iată cum: ei transferau rima emistihurilor secunde ale unei perechi de versuri la emistihurile prime ale perechii imediat următoare. Astfel, din finală cum fusese anterior, la perechea precedentă, ea devine rimă mediană în cea succedentă. Ilustrăm acest procedeu printr-un pasaj din *Judita* lui Marulić, unde poetul descrie impresia tulburătoare produsă asupra lui Holofern de către frumoasa eroină, când vine-n cort la dânsul:

„Kad ju je vidio, s prvoga po*zora*,
ranu je oćutic ljubvena u*mora*;
staše kako *gora*, sobom ne krećući,
oči ne zat*vora*, k njoj jih upirući…" – *Historija svete udovice Judite*, Cânt. IV v. 205-208 (Cf. *St. Pisci Hrv*. kn. I).

este un element de versificație cultă prin originea lui, întrucât versul popular iugoslav – deşì foloseşte foarte adesea rima, mai ales în domeniul liric – totuşi, în principiu, n-o respectă nici azi ca pe-o normă obligatorie, permițându-şi cele mai mari libertăți față de ea; ba chiar, frecvent, se dispensează complet de rimă în întregi produse folclorice întocmai ca şì bulgarii şi ca şì ruşii. Cu atât mai puțin familiar îi era cântecului popular croat acest element estetic în timpul renaşterii şi la sfârşitului evului mediu. Rima mediană însă constituie un adevărat lux şi un rafinament în materie de versificație, care, sub nici un motiv nu poate fi atribuit poporului. Dar ceea ce prezintă pentru noi un deosebit interes, este faptul că – după cum am văzut – rima mediană apare în forme impecabile o dată cu cei mai vechi poeți croato-dalmatini cunoscuți. Şi e cu neputință de presupus că chiar Šišco Menčetić şi Gjore Držić sau Marulić să fie creatorii acestei inovații culte. Este evident că ei sunt beneficiarii unei tradiții literare, care le-a încredințat-o gata formată, odată cu versul dodecasilab. Cât de veche era acea tradiție? O vechime prea mare a ei pe teritoriul dalmat nu se poate susține, fiindcă atunci ar trebui să acceptăm în mod necesar o dată mult anterioară celei stabilite pentru începutul literaturii naționale în Croația dalmată. Aceasta n-ar fi cu totul improbabil, însă nu ni se para admisibil totuşi s-o coborâm mai jos de începutul secolului XV. Umaniştii din prima jumătate a acestui veac, care – după exemplul celor din apus – au scris cu deosebire în latineşte, vor fi scris şì-n limba maternă poezii lirice, prin excelență erotice, de genul trubadurilor. Acestui gen îi va fi fost adaptat întâia oară dodecasilabul de tipul 6+6. Şi fiind el foarte apreciat de gustul lumii culte a epocii, va fi ajuns în cursul câtorva decenii, la forma cu rimă dublă consacrată definitiv ca un fel de dogmă estetică, pe la jumătatea secolului XV. Gjore Držić, care scrie o mare parte din opera sa în dodecasilabul cu rimă dublă, face zadarnice eforturi să se debaraseze de inconvenientele cauzate de rima mediană, eliminând-o din vers[193]. Exemplul său – măcar că a fost reluat sporadic de unii succesori – nu a prins. Tradiția era prea puternică, de aceea a şi fost continuată cu asiduitate până-n plin sec. XVII şi chiar după aceea. Întrebarea cea mai presantă care se pune acum este dacă această tradiție era ea autohtonă sau occidentală. Marulić însuşi, care e puțin mai vechi chiar decât primii lirici erotici cunoscuți ai Croației dalmate, Menčetić şi Držić – referindu-se la poema sa epică în 6 cânturi

[193] Vodnik consideră pe drept versul cu rimă dublă „foarte nepotrivit pentru poezie”, întrucât el „încătuşa libertatea poetului la fiecare al treilea picior” – cf. PHK I, 86.

„Judita” – spune c-a alcătuit-o în versuri „după obiceiul cântăreţilor noştri”[194]. Să interpretăm aceste cuvinte în sensul că a luat ca model pentru creaţia sa versul trubadurilor croaţi contemporani[195], care ar fi fost dodecasilabul de tipul 6+6 cu rimă dublă? Dar trubadurii croaţi de unde-l aveau? Îl creaseră ei sau îl împrumutaseră de aiurea? De unde anume? Nu e logic să vedem şi în acest vers influenţa poeziei culte italiene, la care au făcut şcoală poeţii croaţi de pe litoralul dalmatin şi care le-au oferit acestora modele pentru creaţii proprii în limba naţională? Legăturile culturale ale Dalmaţiei cu Italia – prin Dubrovnik mai ales şi chiar prin celelalte centre urbane de pe litoral, care, în cea mai mare parte, a ţinut politiceşte timp îndelungat de republica Veneţiei – au fost, la sfârşitul evului mediu şi în epoca renaşterii, din cele mai directe şi mai strânse, cu atât mai strânse cu cât Dalmaţia, ca şi întreaga Croaţie de altfel, era catolică. Tinerii croaţi, care frecventau şcoli italiene, precum şi alţi reprezentanţi ai lumii nobile culte, călători prin Italta – cu cele mai variate scopuri, particulare sau oficiale – nu mai puţin factorii bisericii, de toate categoriile, aduceau cu ei conştient sau inconştient modul de viaţă de acolo şi îndeosebi procedeele artei, ale poeziei şi ale cântecului italian. De asemenea, treceau frecvent Adriatica chiar şi cântăreţi italieni profesionişti. Fie din proprie iniţiativă – din dorinţa de câştig sau şi din spirit de aventură – fie aduşi de diferite alte împrejurări, adesea străine de voinţa lor, ei străbăteau căile Dalmaţiei cântând în limba italiană bine înţeleasă de cercurile nobile şi chiar de către anumiţi inşi din popor. Ba mai mult: croaţii dalmatini cântau ei înşişi cântece italiene, care au fost la modă aici în tot cursul ultimei jumătăţi a mileniului II, dar mai ales pe la mijlocul acestui mileniu. Fireşte, n-ar putea fi imaginat un complex de circumstanţe mai fericite, care să fi favorizat – între alte elemente de cultură occidentală – şi adoptarea dodecasilabului. Dar marii maeştri al Italiei – începând cu Dante, apoi continuând cu Petrarca, Ariosto, Tasso… – au cultivat de predilecţie endecasilabul, devenit prin ei, spre sfârşitul evului mediu şi în perioada renaşterii, un metru definitiv consacrat, atât pentru epica de ample proporţii[196], ca şi pentru lirică[197] şi

[194] „po običaju naših začinjavac” – Cf. *St. Pisci Hrv*. kn. I, p. LXVII.
[195] Precum face Vodnik, PHK I, 106.
[196] Ca *La divina Comedia*, *Orlando Furioso*, *La Gerusalemme Liberata*…, în domeniul epopeii eroice; sau ca *La secchia rapita* a lui Alessandro Tassoni, în cel al epopeii eroi-comice.
[197] Cf. celebrei *Sonetti e canzoni in vita di M. Laura* ale lui Petrarca, precum şi o mare parte din poeziile lirice ale lui Giovanni Battista Marino.

unele creații dramatice idilico-pastorale[198] sau în genul misterelor religioase cu teme creştine[199]. Iată de ce ne-am întrebat dacă dodecasilabul croato-dalmatin nu poate fi considerat până la un punct drept o adaptare modificată a endecasilabului clasic italian, sub influența unei scheme metrice autohtone de proveniență folclorică. E de remarcat că în menționatul vers italian, cezura nu-şi are un loc fix, lăsând poetului libertatea de a o plasa acolo unde-i convine; totuşi, se impun, ca poziții favorite ale ei, două: după silaba V sau VI – aşa că metrul versului prezintă frecvent schemele 5+6 sau 6+5. Dar foarte adesea, la tipul 5+6, în special, când cezura cade în hiat, ritmul emistihului II se transformă din ascendent în descendent şi astfel, acesta devine hexasilab perfect trohaic adică o unitate metrico-prozodică identică versului popular croat. Mai ales sub o asemenea formă, a fost receptat şi selectat endecasilabul italian de gustul estetic al vechilor cântăreți croați, care, sub puternica înrâurire a versului autohton ce le era atât de familiar, au egalat cele două emistihuri, făcând ca cezura să cadă exact la mijloc şi realizând în chipul acesta dodecasilabul de aspectul 6+6. Prin egalitatea emistihurilor, noul vers oferea trubadurilor şi poeților croato-dalmatini avantajul unei simetrii mai desăvârşite şi implicit al unei muzicalități epatante – în ciuda marei şi obositoarei sale monotonii – în comparație cu prototipul italian. În acelaşi timp, dodecasilabul acesta – rezultat prin acțiunea nivelatoare a hexasilabului trohaic asupra endecasilabului italian – mai avea calitate de a fi devenit al lor, de a fi fost simțit ca ceva deosebit de cunoscut şi de intim, nu numai pentru urechea poetului sau cântărețului, ci şi pentru marele public. E semnificativ faptul că multe – şi încă din cele mai vechi – traduceri croate de opere italiene scrise în endecasilab, folosesc dodecasilabul, cum e de ex. „Misterul Sfântului Pafnutie"[200] al lui Belcari, tradus în l. croată în metrul 6+6 cu rimă dublă de Marulić[201]. Odată fixată această tradiție cultă, ea nu întârzie de a trece în cercurile largi rustice (chiar în cursul secolului XV). Poporul recunoaşte instinctiv versul în chestiune ca pe un bun al său, datorită hexasilabului, care stă la

---

[198] De tipul pastoralei *Aminta* a lui Torquato Tasso, care foloseşte aici diverse scheme metrice, între care însă un prim loc îl ocupă endecasilabul.

[199] Cum e de ex., în sec. XV, scrierea dramatică intitulată *La rappresentazione di S. Panuzio* a lui Maffeo Belcari.

[200] Cu titlul italienesc exact: *La Rappresentazione di S. Panuzio quando prego Iddio che gli revelasse a quale uomo Santo egli fosse sopra la terra*.

[201] *Prikazanje historije svetoga Panuzija kako moli boga, da mu očituje komu biše takmen na zemlji* – Cf. *St. Pisci Hrv*. I, 273-278.

baza lui şi care îl utilizează cu deosebire în lirica dragostei, în general fără rime, însă mai ales fără rime mediane, pentru care ruralii, evident, nu aveau nici o comprehensiune.

Dar împotriva ipotezei noastre pare a se opune faptul, relatat aiurea, că – sub aspectul pur silabic – dodecasilabul de tipul 6+6 este atestat încă din sec. X, în poezii scrise-n latina populară. Iar în prima jumătate a sec. XI – între versurile care alcătuiesc traducerea latină a aşa-numitului „Galluslied”, datorită învăţatului călugăr Ekkehard IV – aflăm sporadic şì un vers ca acesta: „… Sánctos ádvocántem ét glorífícántém…”[202] unde, repartiţia regulată a accentului ar părea să indice desăvârşirea simetriei dodecasilabului scolastico-occidental de asemenea sub aspectul prozodic şi încă în ordinea descendentă a troheului. Acestea sunt însă apariţii rare, şi nu din astfel de surse occidentale provine dodecasilabul croato-dalmatin. Succesor direct al dodecasilabului medio-latin considerăm versul francez cunoscut sub nunele de „alexandrin”[203], care – atunci când rima e masculină – are şi el metrul de 12 silabe, tipul 6+6. Acest vers însă nu poate fi identificat cu cel croato-dalmat de acelaşi număr de silabe; sub aspectul prozodic, ele se deosebesc fundamental întrucât ritmul alexandrinului a fost întotdeauna iambic prin excelenţă. Şi totuşi, ni se pare greu de contestat în mod absolut radierea schemei metrice latine populare, de tipul 6+6, şi către Peninsula Balcanică, influenţând aici cântecul popular sud slav. Dar dacă o asemenea influenţă a prins cu adevărat, izbutind să fixeze în folclorul slav schema unui dodecasilab occidental, acesta n-a putut avea loc decât datorită existenţei vechiului vers din sistemul metric popular autohton, şi anume hexasilabul trohaic. Într-un astfel de caz, am avea un motiv mai mult, care să ne explice transformarea endecasilabului italian de către poeţii croaţi şi totodată rolul de stimulent, pe care acesta îl va fi avut în selectarea dodecasilabului popular pe la jumătatea mileniului II, ridicându-l la rangul de vers cult favorit. Pasiunea neobişnuită cu care a fost cultivat versul dodecasilab cu cezură mediană, în poezia croato-dalmatină a secolelor XV-XVIII, ne întăreşte şi mai mult în convingerea

[202] Cf. H. Rupp, *Über das Verhältnis von deutscher und lateinischer Dichtung im 9 bis 12 Jahrhundert* – v. Germ.-Rom. MS Bd. VIII (neue Folge) Heft 1 (Jan. 1958), p. 28.

[203] Acest nume îi vine – cel mai probabil – de la Alexandru cel Mare, eroul vechiului roman-epopee, scris în astfel de versuri în Franţa, pe la sfârşitul sec. XII şi începutul celui de-al XIII-lea, de către un întreg şir de versuitori. Dar termenul respectiv mai e raportat de asemenea chiar la unul din poeţii medievali, Alexandre de Paris, care a contribuit în chip remarcabil la versificarea romanului lui Alexandru.

că acest vers are ca substrat un vechi element metrico-prozodic autohton. Căci marea preferinţă pe care au arătat-o poeţii croaţi ai Dalmaţiei pentru el nu-şi poate găsi termen de comparaţie la popoarele Europei decât doar în predilecţia extraordinară de care s-a bucurat alexandrinul în literatura franceză şi endecasilabul în cea italiană.

Aşadar, susţinând autohtonismul dodecasilabului din poezia cultă a Croaţiei dalmatine, noi opinăm că rolul cel mai important la fixarea unei aşa de puternice tradiţii a acestei scheme metrico-prozodice l-a avut hexasilabul. O probă concludentă în acest sens o constituie însăşi rima mediană a versului de tipul 6+6. Precum am văzut deja, aici avem a face, în realitate, cu rime încrucişate. Deci, cele două versuri dodecasilabe împerecheate erau la origine, în popor, 4 versuri hexasilabe independente – în principiu fără rimă – care apoi, cu timpul, au devenit două, păstrând acelaşi număr total de silabe, însă limitând versurile prototipe la rolurile de emistihuri. Astfel, dacă şi noi ca şi Hruševśkyj suntem de părere că vechii poeţi croaţi ai Dalmaţiei au captat din popor versul lor, favorit, noi totuşi – spre deosebire de el – credem mai probabil că nu l-au primit integral din sursa folclorică autohtonă, ci oarecum parţial şi anume sub forma hexasilabului trohaic, elementul metrico-prozodic esenţial ce stă la baza dodecasilabului respectiv.

Dar să examinăm însăşi sursa folclorică sârbo-croată, spre a vedea care e situaţia reală a metrului ce ne preocupă. Începem cu textele folclorice vechi. Poate nu e lipsit de semnificaţie faptul că în colecţia lui Bogišić de cântece populare sârbo-croate – reproduse după manuscrise vechi, provenind mai ales de pe litoralul adriatic – nu aflăm nici un cântec cu versul în chestiune. E drept că, în cea mai mare parte, materialul prezentat aici – cu excepţia unui număr foarte restrâns de cântece lirice – ilustrează epica populară sârbo-croată şi cu deosebire genul bugarštice-lor, care se caracterizează printr-o versificaţie specifică lor şi nu fără vădite înrâuriri culte. Totuşi, într-un singur cântec, narativ şi acesta – cu tema cuceririi insulei Creta de către turci – al cărui vers este dodecasilabul tipic epic de aspectul 4+6, remarcăm şi infiltraţia mai multor versuri dodecasilabe de tipul 6+6[204]. Trecând la epoca modernă, constatăm că în monumentala colecţie a lui Vuk Karağić, dodecasilabul abia figurează: îl întâlnim numai în trei cântece, toate lirico-erotice,

[204] Богишић НП I (cf. ГСУД кю.X), p. 313-314, nr. 113, v. 50-51, 54-55, 62, 66-67, 69-72, 78-79, 82, 85, 87, 89, 91, 94, 100.

dintre care unul de o dubioasă autenticitate folclorică[205]. În colecția clasică croată, editată de asociația „Matica Hrvataka”, sub redacția lui N. Andrić, de asemenea nu aflăm – între aşa-zisele cântece feminine” – decât două, amândouă lirice şi anume de dragoste: unul în două variante, cu caracter idilic[206]; iar altul de miliție cu caracter elegiac, cântând tânguirea soldatului care se desparte de iubita sa pentru a pleca la război[207]. Semnalăm apoi versul dodecasilab şi în regiunile sârbeşti cele mai meridionale, din aşa-numita „Sârbia Veche[208]. În colecția lui Jastrebov, aflăm în metrul 6+6 două cântece care se disting prin caracterul lor arhaic; unul, în uz la seceriş, conține în final simbolul căsătoriei eroinei[209]; altul, ritual, e în uz la nuntă[210]. Deosebit de interesant apare însă faptul că, în materialele folclorice din extremul nord-vest al Croției, metrul 6+6 e atestat incomparabil mai des. Astfel, îl întâlnim într-un număr însemnat de cântece din insulele Quarnero şi din Peninsula Istria. Lirice cele mai multe sunt erotice prin excelență[211]; există totuşi şi câteva rituale – unele având rolul acesta în cadrul nunții[212], iar altele ținând de datina colindatului[213]. Dintre colecțiile cercetate, cea cu cântece numai din această regiune[214] are 40 din ele în metrul 6+6 față de numărul total de 418, ceea ce reprezintă un procent de 9,57 adică uimitor de mare în comparație cu ceea ce am constatat în colecțiile din Iugoslavia continentală sau chiar din regiunile mai sudice de pe țărmul adriatic. Din acest sumar examen geografico-folcloric, conchidem deci că, cu cât mergem mai spre sud-vest de-a lungul litoralului Adriaticei, inclusiv insulele învecinate lui, gradul de

[205] Кар., СНП I, p. 425 nr. 569; V, p. 240-1 nr. 323 (cf. acelaşi cântec, la Кар., şi în СНПX, p. 292-3 nr. 296); 342-3 nr. 459 (despre care credem că e o uşoară prelucrare cultă a cunoscutei teme, din lirica populară sârbo-croată, cu portretul fetei frumoase).
[206] HNP VII, p. 24, nr. 48; p. 45, nr. 86.
[207] *Ibidem,* p. 261, nr. 413.
[208] „Stara Srbija”.
[209] Ястр., Об. ПТС, p. 170-171.
[210] *Ibidem*, p. 368.
[211] INP, p. 16-7 nr. 9; p. 50-1 nr. 4; p. 54-5 nr. 8-9; p. 57-8 nr. 14-5; p. 61-4 nr. 20-3; p. 64-5 nr. 26; p. 66-7 nr. 30; p. 77-8 nr. 52-3; p. 78-9 nr. 55; p. 79-80 nr. 58; p. 93 nr. 89; p. 101-2 nr. 105; p. 103-4 nr. 109; p. 105-6 nr. 111-3; p. 107 nr. 115; p. 107-8 nr. 117-8; p. 115 nr. 130, 132; p. 116-7 nr. 133-4; p. 121 nr. 142 (cultă în uz la popor); p. 122 nr. 143; p. 145 nr. 47; p. 146-7 nr. 51. Cf. şi LŠSP, p. 96-8, 103-4, 120-2, 126-7.
[212] *Ibidem*, p. 166 nr. 7-8; p. 167 nr. 10-1; p. 172 nr. 23. Cf. şi LŠSP, p. 131-2.
[213] *Ibidem*, p. 214-5 nr. 15; p. 225-7 nr. 7.
[214] INP. Această colecție – apărută la Abbazia în 1924 – este reeditarea celei din 1880, de la Triest, al cărei titlu suna: *Hrvatske pjesme, što se pjevaju po Istri i kvarnerskih otocich*.

frecvenţă al dodecasilabului de tipul 6+6 creşte, pentru ca în Istria – ţinutul cel mai îndepărtat către apus şi cel mai apropiat de lumea occidentului Europei – să atingă apogeul. În acelaşi timp, constatăm că, deşi este un metru specific liric, apare totodată şi în anumite datini, de unde în special ne e permis să deducem vechimea apreciabilă a fixării lui în folclorul croat.

Dodecasilabul e atestat de asemenea, în Slovenia tot ca un metru specific liric; mai rar, e utilizat şi la teme de baladă. Şi aici, el este afectat de cele mai multe ori cântecelor de dragoste, cu atmosferă senină, idilică sau în ton elegiac[215]; iar adesea şi cântecelor de miliţie în acelaşi ton[216]. E de remarcat că şi la sloveni ca şi la croaţii de pe litoralul nordic al Adriaticei, acest metru a pătruns până în datinile lor, ceea ce constituie un indiciu neîndoios despre vechimea sa. Astfel, în afară de datina colindatului[217] – unde se vede că e de dată mai târzie, întrucât e adaptată la teme religioase creştine – şi în afară de cântecele aşa-numite „kresne"[218] în uz la o specie de colindătoare de la Sf. Ion de vară, metru 6+6 caracterizează unele cântece de nuntă[219]. Orientându-ne deci după marea colecţie de cântece slovene a lui Štrekelj, deducem că nici la acest popor dodecasilabul nostru nu face parte dintre versurile favorite. Totuşi, constatăm că, la sloveni, el apare mai frecvent decât la sârbo-croaţii continentali, precum şi decât la croaţii dalmatini; însă mai puţin frecvent decât la croaţii din extremul nord-vest, în special decât cei din Istria. Să fie aceasta o indicaţie că drumul răspândirii din occident a versului ce urmărim este maritim, iar nu continental? Sau, să considerăm, poate, această regiune de litoral şi insulară drept o arie mai izolată, deci mai conservativă? Este ştiut că, adesea, insulele – întocmai ca şi anumite regiuni de munte – au acest caracter. Nu trebuie uitat că insula Veglia este cea care ne-a păstrat limba dalmată vie până-n sec. XIX, când s-a stins

---

[215] Štrek. SNP zv. I sn. I, p. 91 nr. 49; p. 94 nr. 52; p. 106 nr. 59; sn. II, p. 225 nr. 152; p. 268-70 nr. 206-7; p. 272-4 nr. 210-1 (aici, metrul 6+6 alternează cu 8+6); p. 276-81 nr. 215-8; p. 306 nr. 252; sn. IV, 738-9 nr. 851; p. 742-4 nr. 859-60; p. 746-7 nr. 866-7; p. 752-4 nr. 877-9; p. 756 nr. 885; p. 790 nr. 954; zv. II sn. V, p. 15, nr. 1026; p. 26 nr. 1051; p. 72 nr. 1156; p. 76-7 nr. 1160; p. 201 nr. 1435; p. 219-20 nr. 1474; p. 297 nr. 1655; sn. VI, p. 319 nr. 1710; p. 363 nr. 1819-20; p. 421 nr. 1971; p. 428 nr. 1985-6.

[216] *Ibidem*., zv. I sn. II, p. 307-8 nr. 254-5; p. 314-5 nr. 265; p. 316-8 nr. 268-71; sn IV, p. 759 nr. 893.

[217] *Ibidem*., zv. III sn. VIII, p. 33, nr. 4787.

[218] *Ibidem*., p. 154 nr.5034; p. 193, nr. 5122.

[219] *Ibidem*., zv. III sn. IX, p. 323-4, nr. 5448-5451.

ultimul ei vorbitor[220], în timp ce pretutindeni aiurea ea dispăruse complet de mult. Dar dacă atribuim, precum e şi natural, influenţei italiene această realitate geografico-folclorică, atunci cum trebuie explicat faptul că slovenii, care sunt etnograficeşte vecini cu italienii pe o întindere aşa de mare, cultivă în folclorul lor poetico-muzical dodecasilabul de tipul 6+6 mai puţin decât croaţii din Istria şi din insulele Quarnero? Pe de-altă parte e clar că trebuie să ne gândim mai puţin la o influenţă occidentală venită prin germani, deşi slovenii se învecinează şi mai mult încă cu lumea germană decât cu italienii. În acelaşi timp, demn de relatat este faptul că într-o serie de variante ale unei teme lirice – despre curajul tânărului sloven, care înfruntă fără teamă pe turci – metrul 6+6 figurează alături de endecasilabul de tipul 5+6[221]; iar într-un cântec liric, cu subiect mitico-religios, metrul 6+6 alternează în chip foarte neregulat cu endecasilabul de ambele tipuri: 5+6 şi 6+5[222]. Aceasta pare a fi o serioasă probă în favoarea ipotezei naşterii dodecasilabului nostru din endecasilabul occidental[223] şi anume din cel italian.

Dar nu putem trece cu vederea faptul folcloric deosebit de interesant că metrul 6+6 este bine cunoscut şi bulgarilor pe tot teritoriul lor etnografic; ba încă într-un grad de răspândire şi de frecvenţă care nu stă mai prejos decât cel sârbo-croat şi sloven. În adevăr, cercetând marea colecţie de cântece populare bulgare redactată de V. Stoin – cu materiale din regiunile nord-vestice ale ţării, „de la Timok până la Vit”, precum şi este intitulată – întâlnim acest vers în variate cântece, care se încadrează în mod exclusiv domeniului liricei[224]. Unele sunt elegii pure, având ca temă, de ex., tânguirea mamei la căpătâiul fetei care moare, jalea surorii după fraţii morţi…; altele sunt cântece de dragoste; iar altele – cele mai puţine –

220 Cu numele Tuòne Udàina, de la care şi-a cules M. Bartoli preţiosul material lingvistic publicat în *Das Dalmatische* I-II.

221 Cf. Štrek. SNP zv. I sn. IV, p. 761 nr. 896-897; p. 762-764, nr. 899-901.

222 *Ibidem*., zv. III sn. X, p. 473, nr. 5960.

223 Că dodecasilabul a putut lua naştere uneori din endecasilab, e un fapt banal de echivalenţă metrică, la măsurarea versului cu unitatea denumită „picior”. În adevăr, a fost destul ca primul emistih a1 tipului 5+6 sau a1 doilea emistih al tipului 6+5 să se termine printr-un cuvânt cu ultima silabă neaccentuată – într-o schemă trohaică regulată – pentru ca endecasilabul să se transforme în dodecasilab.

224 Стоин, НП, p. 203 nr. 876; p. 374 nr. 1519; p. 377 nr. 1530-1531; p. 388 nr. 1571; p. 394 nr. 1592; p. 513 nr. 2003; p. 556 nr. 2141, 2144; p. 608 nr. 2315; p. 645 nr. 2449-2450; p. 661 nr. 2504; p. 714 nr. 2693; p. 745 nr. 2802; p. 755 nr. 2838; p. 778 nr. 2919; p. 780 nr. 2926 v. l-3; p. 797 nr. 2987; p. 815-6 nr. 3046; p. 821 nr. 3064; p. 840 nr. 3129, p. 928-929 nr. 3523-4; p. 990 nr. 3708.

chiar satirice. Raportând numărul celor 25 de cântece cu metrul 6+6 la totalul de 4002 din colecția menționată, rezultă că acestea reprezintă de abia 0,65%, deci un procent insignifiant în comparație cu alte metre favorite ca octosilabul, decasilabul… Situația se schimbă însă dacă avem în vedere Bulgaria etnografică de sud-vest îi în special regiunile macedonene. Aici, constatăm o frecvență a versului în chestiune comparabilă numai cu cea pe care-am relatat-o în extremul nord-vest al Croației litorale. Sursele folclorice pe care ne bazăm afirmând aceasta, sunt cu deosebire trei: *vechea colecție a fraților Miladinovici*[225] bogata colecție a lui Šapkarev[226] şi alta şi mai nouă a lui P: Michajlov[227], care cuprinde numai cântece din Macedonia. La prima, care prin omogenitatea ei permite calcule statistice mai rapide, cântecele cu dodecasilabul de tipul 6+6 prezintă un procent de 4,54 adică mai mult decât a 22-a parte din întregul repertoriu, ceea ce constituie un grad de frecvență apreciabil. Relatăm, de asemenea, că acest vers figurează destul de des, la bulgarii macedoneni, şi în cântecele de nuntă[228]. Amintim că Macedonia este una din cele mai conservative regiuni ale Balcanilor şi că bogăția ei în elemente arhaice – pe terenul folclorului, ca şi al limbii – e recunoscută de specialişti. Întrebarea care se pune acum – privind în ansamblu această parte a Europei – din punct de vedere al problemei ce urmărim, este următoarea: cum se explică faptul geografico-folcloric al răspândirii şi frecvenței mai mari, de care se bucură versul dodecasilab de aspectul 6+6, la cele două extremități ale Peninsulei Balcanice? Şi în această arie sud-slavică, se poate spune că versul 6+6 aparține mai mult genului liric, unde poate fi întâlnit la cele mai diferite

[225] Бр. Милад., БНП, p. 259-260 nr. 169; p. 339-340 nr. 229; p. 241-242 nr. 231; p. 346 nr. 238; p. 351-352 nr. 245; p. 357 nr. 254; p. 365-366 nr. 266-267; p. 378-379 nr. 296; p. 383-384 nr. 308; p. 391 nr. 328; p. 393 nr. 336; p. 404 nr. 366; p. 409-410 nr. 378-379; p. 412 nr. 384; p. 415 nr. 390; p. 418 nr. 397; p. 421 nr. 408-410; p. 427-428 nr. 423; p. 435-436 nr. 441; p. 438-439 nr. 447; p. 440 nr. 452; p. 446-447 nr. 469; p. 448 nr. 474; p. 453-454 nr. 493; p. 481-482 nr. 565-566; p. 499 nr. 616-617.

[226] Шапк., Сбъну ч. I кн. I, p. 43 nr. 27; p. 71-2 nr. 60; *ibidem*, кн. III, p. 309 nr. 458; p. 331 nr. 474; *ibidem,* кн. V-VI, p. 11-12 nr. 495; p. 29 nr. 512; p. 30-2 nr. 515-516; p. 87-88 nr. 575; p. 104-105 nr. 588; p. 135 nr. 627; p. 199-200 nr. 712; p. 203 nr. 718; p. 207-208 nr. 724-725; p. 262 nr. 804 v. 1-2, 10, 18; p. 274-5 nr. 821; p. 274-275 nr. 821; p. 299 nr. 864; p. 336 nr. 935; p. 346-348 nr. 957; p. 352 nr. 966; p. 408 nr. 1079.

[227] Мих., БНПМ, p. 45 nr. 97; p. 47 nr. 102; p. 53 nr. 114; p. 73 nr. 159; p. 75 nr. 164; p. 91 nr. 201-202; p. 94 nr. 207; p. 167 nr. 307; p. 177 nr. 332; p. 229 nr. 390.

[228] În colecție a lui Šapkarev aflăm 9 asemenea cântece: ч. I кн. I, p. 43-4 nr. 27; p. 118-9 nr. 155-156; p. 122 nr. 159; p. 124-125 nr. 166; p. 125-126 nr. 168-169; p. 144-145 nr. 212-213. Cf. şi alte colecții, de ex. Сбну II, p. 49 nr. 2, VII, p. 65 nr 8 v. 1-3; p. 66 nr. 11; p. 79 nr. 79… etc.

specii de cântece, dar cu deosebire în cele de dragoste şi în unele elegii cu alt substrat afectiv[229]. Uneori, apare el şi în cântece comico-satirice[230] sau pur umoristice[231]. Numai foarte rar depăşeşte sfera lirică pentru a servi ca mijloc de expresie şi epicei populare[232]. Circumscrierea acestui vers domeniului liric – în care trebuie incluse şi cântecele rituale – e un caracter comun la toți slavii balcanici şi chiar la ucraineni. În ce priveşte Macedonia în special, să presupunem oare că existența metrului 6+6 este aici tot rezultatul unei influențe occidentale, care a radiat treptat până-n sudul peninsulei? Dar ne opreşte de la aceasta faptul că între aria macedo-slavă şi aria nord-vestică croato-slovenă, se interpune un spațiu, unde gradul de răspândire şi de frecvență al acestui vers e foarte redus. Sau, să-i atribuim mai curând o veche origine slavo-bizantină ca aceea despre care am mai discutat deja aiurea?

Înainte de a propune un răspuns la astfel de întrebări, e nevoie să cercetăm care-i situația versului respectiv şi în folclorul celorlalți slavi, în special al celor occidentali.

La poloni, dodecasilabul în ritm trohaic se bucură de o răspândire şi de o frecvență neobişnuit de mare, apărând ca un vers favorit al poporului, ceea ce nu se poate afirma cu privire la ceilalți slavi discutați pân-acum. În adevăr, îl aflăm aici în creațiile celor mai variate genuri ale folclorului poetico-muzical: mai întâi, în lirica populară şi anume în cântecele de dragoste sau în recitativele erotice, adesea scânteietoare de umor, care însoțesc dansul – aşa-numitele „krakowiaki" – apoi, în balade, dintre care unele cu conținut etico-religios, precum şi în cântecele folclorului ritual. Astfel, sprijinindu-ne mai ales pe materialele monumentalei colecții a lui O. Kolberg, constatăm existența sa pe tot teritoriul etnografic polon, atât în centrul şi nord-estul Poloniei, la „Mazurzy", cât şi în apus la „Wielkopolanie", precum şi-n regiunile sudice, la „Małapolanie". În domeniul cântecelor rituale, semnalăm acest vers atât în colindele laice – adică, în acelea care, după noi, reprezintă tipul arhaic – cât şi în cele religioase, aşa-numitele „koledy kantyczkowe", care au luat naştere adesea după modelul celor

[229] Cf. şi alte colecții decât cele mai sus citate: Сбну III, p. 118 nr. 2; VI, p. 23-24 nr. 1; p. 25 nr. 8; p. 47 nr. 2; X, p.. 109 nr. 5; XII, p. 109 nr. 4; p. 112 nr. 9… etc.

[230] Шапк., Сбъну ч. I кн. VII, p. 113 nr. 1170; Сбну X, p. 108 nr. 2.

[231] *Ibidem*, Сбъну ч. I кн. VII, p. 109 nr. 1157; Мих., БНПМ, p. 157-8 nr. 285; p. 161 nr. 291.

[232] Бр. Милад., БНП, p. 2-3 nr. 2; Мих., БНПМ, p. 122-4 nr. 239; p. 132-134 nr. 254; p. 187-189 nr. 347; Сбну III, p. 112 nr. 1; p. 115-116 nr. 6.

precedente, substituind teme creştine celor profane. Dar ceea ce se impune cu deosebire atenţiei noastre, este faptul că dodecasilabul de aspectul 6+6 abundă la poloni în cântecele datinii nunţii ca la nici un alt popor slav. Astfel, în colecţia de cântece nupţiale polone a lui Z. Gloger, dintr-un număr total de 455, aflăm 37 cu acest vers, adică ceva mai mult decât 8%. Ba, dacă le raportăm exclusiv la suma cântecelor propriu-zise din citata colecţie – lăsând la o parte oraţiile, care toate au alte metre – procentul lor este în realitate mai mare încă.

După materialul folcloric poetico-muzical al lui Kolberg, din Krakowskie, relatăm şì o interesantă creaţie scolastică în limba latină, cu caracter lirico-meditativ despre deşertăciunea lumii şi a vieţii, purtând titlul semnificativ „Fallacia mundi”. Cele 40 de versuri ale ei, care sunt grupate în strofe de câte 4 – toate 4 cu aceeaşi rimă sau,mai just, cu aceeaşi asonanţă – prezintă metrul dodecasilab cu cezură mediană:

„Cur mundus militat sub vana gloria,
cujus prosperitas est transitoria;
tam cito labitur ejus potentia,
quam vasa figuli quae sunt fragilia…”

Această meditaţie este opera vreunui învăţăcel de la vechiul centru universitar din Cracovia, alcătuită desigur după o tradiţie şi după modele, care veneau din Occident din aceeaşi sferă studenţească. Kolberg îi publică şi melodia. Faptul că era cântată este un indiciu neîndoios despre popularitatea acestei elegii cândva, în lumea studenţilor. Ceea ce izbeşte la ea, sub aspectul prozodic, este silabicitatea, care nu ţine seama de cantitatea silabelor şi nici măcar de accentul cuvintelor.

Un asemenea produs poetic constituie o dovadă că şi sursa aceasta oarecum doctă – a tinerimii de la şcolile înalte, teologice, ca şi laice – a slujit la răspândirea versului nostru, deşi ea nu poate fi considerată nicidecum singura şi nici cea mai importantă.

Ceea ce este mai demn de remarcat – având în vedere întregul teritoriu etnografic polon – e faptul că nicăieri metrul 6+6 nu apare în chip aşa de compact ca-n extremul sud-vest, la polonii silezieni („Ślązacy”).

În adevăr, cercetând bogata colecţie de cântece din Silezia, editată de Academia Polonă, sub redacţia profesorului Bystroń, apoi a lui Ligęza şi Stoinski – unde se găsesc teme de baladă, ca şì teme pur lirice – constatăm că aproximativ o treime din ele au versuri dodecasilabe cu cezură mediană, cele mai multe fiind prevăzute cu rime.

O astfel de repartiție geografico-folclorică ne dă dreptul să conchidem că principala direcţie de radiere a schemei metrice în chestiune – de proveniență incontestabil apuseană – nu trebuie căutată înspre lumea germană, cu care polonii se învecinează pe frontiera cea mai lungă; ci înspre ceilalți slavi occidentali, în special înspre moravi şi cehi. Şi cu drept cuvânt, căci, la aceşti slavi, dodecasilabul de tipul 6+6 este unul din versurile favorite ale cântecului popular. Astfel, din colecția de 100 de cântece a lui F. Bartoš, – cele mai multe lirico-erotice, iar altele cu teme de baladă – aproape jumătate au un asemenea metru.

Prin urmare, aceasta fiind situația metrului dodecasilab cu cezură mediană, la slavii occidentali – deşì, precum am relatat, el este destul de bine cunoscut din vechi timpuri de asemenea slavilor meridionali şi va fi fost receptat, desigur, şì de la ei, fie pe calea religioasă-culturală, fie şì pe cea specific folclorică a circulației orale, printr-o radiere lentă a lui din Peninsula Balcanică spre nord şi nord-est – noi credem totuşi mai probabil ca răspândirea lui la slavii orientali să fi avut loc cu deosebire prin poloni, care făceau legătura cu Apusul atât direct, cât şi prin moravi şi cehi. De la poloni deci – şi într-o mică măsură şi de la slovaci – metrul în chestiune a trecut la ucraineni şi bieloruşi, iar de la aceştia la vecinii lor din răsărit, velicoruşii.

Hruševśkyj însuşi, presupunând o origine sud-slavică pentru versul 6+6, nu cutează totuşi să respingă ipoteza originii occidentale susținută de Chalanskij şi Peretc, ci se gândeşte la o îmbinare a ei cu cea a provenienței balcanice. Astfel, în cele din urmă, el îşi formulează această supoziție a sa prin întrebarea: „oare nu a-ar cuveni să punem în legătură formele noastre de cântece cu influențele balcanice ale secolelor XV-XVI, cu care mergeau paralel de asemenea influențele formelor analoage de cântece slave occidentale?”.

Fără îndoială, originea exclusiv balcanică pentru dodecasilabul ucrainean de tipul 6+6 este inadmisibilă; documentele folclorice mai sus relatate se opun la aceasta în chipul cel mai categoric. Pe de altă parte, perioada la care raportă Hruševśkyj influențele sud-slave ni se pare mult prea târzie. După noi, aceste influențe trebuie circumscrise unei epoci medievale mai vechi, pentru ca fixarea unei inovații metrice ca dodecasilabul cu cezură mediană, în folclorul slavilor orientali, să fi fost posibilă încă de prin jumătatea a doua a sec. XV.

Aici intervine însă şi un fapt geografico-istoric, de care e nevoie să se țină seama. Şi anume: noi suntem de părere că, în principiu, încă din plin ev mediu, influențele folclorice sud-slavice asupra slavilor orientali

şi nordici încep a nu se mai exercita normal, până ce ajung chiar a se întrerupe. Lumea compactă românească, iar apoi şì ungarii, interpunându-se între Slavia sudului şi cea a nordului, le izolează pe una de cealaltă. La aceste considerente, mal vine să se adauge încă unul, care țin de geografia folclorică actuală: dacă-n adevăr folclorul ucrainean ar datora metrul 6+6 mai ales influenței sud-slave, atunci ar trebui ca el să fie atestat cel mai frecvent în cântecele acelor grupe dialectale, care au poziția geografică cea mai meridională. Ori, după cum am văzut, aria cu frecvența maximă a lui se situează în partea cea mai de vest a Ucrainei, adică acolo unde acest popor a fost în strânse relații de vecinătate sau chiar de conviețuire ou polonii sau cu alți slavi occidentali. Deci, logic este să admitem că prin aceşti slavi, mai curând decât prin cei sudici, au primit ucrainenii versul dodecasilab cu cezură mediană.

În ce priveşte vechimea acestui vers, în folclorul slavilor occidentali şi în special la poloni, nu e deloc uşor de afirmat ceva sigur, fie chiar şi în cadrul unei largi aproximații. Creația folclorică a oricărui popor stă oarecum în afară de vreme şi de aceea se lasă foarte greu cronologizată. Ea este ca apa unui râu, care vine de departe şi despre care nu poți şti de când şi-a pornit cursul, adică, cât timp i-a trebuit până să-şi adune pe cale contribuția diferitor afluenți spre a ajunge la forma şi dimensiunile ultime. Pentru o orientare cât de vagă, vom recurge tot la procedeul stabilirii de limite cronologice minime pe bază de creații poetice databile, care nu pot fi decât opere de autori culți. Şi vom vedea ce perspectiv cronologice se pot deschide, către trecut, de la acestea încolo. Un poet polon din sec. XVI, deci contemporan cu cehul Blahoslav şi anume Jan Kochanowski – unul din cei mai mari pe care i-a avut Polonia – întrebuințează şi el versul trohaic de 12 silabe cu cezură mediană în traducerea Psaltirii, la 4 psalmi. Pe lângă acest metru, el utilizează de asemenea în aceeaşi operă, la alți 3 psalmi, versul de trei picioare trohaice, adică exact un emistih din versul cântecului lui Ştefan Voievod. Şi, aici, avea a face în realitate cu acelaşi vers de 12 silabe, numai că separat în două emistihuri, care rimează între ele. Ceea ce interesează însă în cazul de față este faptul că sursa din care a adoptat Kochanowski acest vers este cântecul popular polon. În adevăr, poetul nu se mărgineşte la acest model, ci tot din creația folclorică i-a fost inspirat şi un alt vers, pentru care a arătat cea mai mare preferință şi care, în acelaşi timp, era şi este până azi cel mai răspândit în folclorul poetic polon de toate genurile: versul trohaic de 4 picioare. Pe acesta îl aflăm de asemenea, în Psaltirea sa în versuri la un număr impresionant

de psalmi. În afară însă de cartea psalmilor, îl aflăm frecvent şi-n poeziile originale, cu caracter laic, ale lui Kochanowski. Evident, nu poate fi o simplă coincidenţă că versul cel mai favorit al poporului polon, în cântecele sale, a fost totodată şi versul favorit al acestui poet. Captarea lui din sursa folclorică de către Kochanowski este un fapt incontestabil. Trăindu-şi cea mai mare parte din viaţă retras în mijlocul naturii, la moşia sa din Czarnolas, unde a ascultat cântecele ţăranilor şi a cunoscut în chipul cel mai direct obiceiurile lor tradiţionale – între care, „Sobótka" a lăsat un puternic ecou în opera lui poetică, închinându-i un mic poem alcătuit din 12 cânturi – Kochanowski a fost în situaţia cea mai propice pentru a se familiariza cu versificaţia populară. Şi, în ciuda formaţiei sale umaniste, la şcoala poeziei greceşti şi latine – a căror prozodie şi metrică i-au servit şì lui, ca şì contemporanilor săi, de îndreptar artistic – el are meritul de a nu se fi sfiit să utilizeze în propria-i creaţie poetică şì modelele cântecului popular polon.

Aşadar, în opera lui Kochanowski, versul trohaic cu metrul 6+6, precum şi versul hexasilab, au origine folclorică tot aşa de sigură ca şi octosilabul trohaic. Iată faptul care constituie pentru noi mărturia categorică deşi indirectă, despre existenţa acestor scheme de versuri, în folclorul polon, în sec. XVI. Dar trebuie să admitem că ele vor fi fost foarte tipice cântecelor populare în cursul acestui veac, de vreme ce au putut atrage atenţia unui poet, care este atât de reprezentativ pentru epoca Renaşterii, la poloni, şi care, datorită culturii sale clasice prin excelenţă, era – precum se vede clar din opera sa – adânc pătruns de influenţele metricii greco-romane. Aceasta însă e tot una cu a spune că respectivele scheme de versuri populare şi în special metrul 6+6, care ne interesează pe noi, erau adânc înrădăcinate în tradiţia folclorică şi că ele au, la poloni, o vechime ce depăşeşte sec. XVI cu mai multe veacuri. O puternică dovadă în acest sens ne-o oferă, pentru dodecasilabul cu cezură mediană, şi prezenţa lui deosebit de frecventă în cântecele polone din datina nunţii. Ca un corolar al acestor constatări , se impune concluzia că ucrainenii înşişi, care au fost influenţaţi de poloni la fixarea acestui metru în folclorul lor, îl cunoşteau deja de mult şi ei în momentul când a luat naştere cântecul lui Ştefan Voievod, precum ne-o probează de asemenea existenţa sa în cântece rituale, inclusiv cele ale nunţii, măcar că, în acestea din urmă, e mult mai puţin frecvent ca la poloni.

În lumina acestor consideraţii, secolul XVI – designat de Peretc drept un fel de prag cronologic, de la care abia ar fi început la Velicoruşi transformarea sistemului vechi de versificaţie, după modele occidentale –

ne apare ca un termen neverosimil de târziu. Dar nici ramele cronologice, care se desprind din expunerea lui Chalanskij – pentru fenomenul europenizării versificației populare arhaice, de tipul slav-comun, la slavii orientali – nu sunt, de fapt, cu mult mai largi; căci ele nu pot fi împinse dincolo de sec. XV, dacă vrem să admitem că acest fenomen a fost promovat cu deosebire de activitatea diacilor, cărora Chalanskij le atribuie rolul principal de răspânditori ai noului sistem metrico-prozodic în masele poporului. Ni se pare mult mai probabilă o presupunere, pe care-o hazardează Hruševśkyj, când se referă la repertoriul de cântece rituale ucrainene, raportând schemele lor metrice la secolele XII-XIII, ca fază inițială pentru procesul lent al transformării novatoare.

Dar nu putem trece cu vederea un interesant fapt folcloric, din aceeaşi arie sudest-europeană şi anume că elementul metric, pe care-l considerăm fundamental în schema 6+6 – emistihul acestui dodecasilab – există ca vers independent favorit în folclorul poetico-muzical al românilor. El e atestat atât în lirica, cât şi în epica lor populară. În ce priveşte cronologia acestui vers, la români, este greu de determinat. Procedeul indirect al utilizării poeziei culte ca punct de plecare precis databil – de care ne-am servit la sârbo-croați şi poloni – nu ne va putea fi de folos aici, dat fiind că creațiile culte româneşti, unde el figurează, sunt de dată târzie. Vom releva totuşi una, care nu e lipsită de interes în problema folclorică ce urmărim. Este o operă de ample proporții din sec. XVII – *Psaltirea în versuri*, tradusă de mitropolitul Dosoftei al Moldovei – unde dodecasilabul de tipul 6+6 figurează în 27 de psalmi; iar hexasilabul, în 3 psalmi. În afară de aceste versuri, abundă în traducerea lui Dosoftei octosilabul, pe care-l aflăm în 39 de psalmi. După cum se ştie, Dosoftei – bun cunoscător al limbii polone, ca unul ce făcuse studii temeinice în Polonia – a avut ca stimul şi ca model celebra traducere polonă a lui Kochanowski, pe care a imitat-o exclusiv în domeniul versificației, nu şi în cel al textului. Cercetătorii români mai vechi şi mai noi au recunoscut la Dosoftei, ca scheme metrice populare octosilabul trohaic, care domină folclorul românesc în versuri, precum şi hexasilabul trohaic , alt vers tipic folcloric la români. Ei nu au recunoscut însă, în dodecasilab, acelaşi vers popular cu rolul de emistih. Unii dintre români au crezut chiar că hexasilabul şi octosilabul, pentru care Dosoftei arată atâta preferință, i-au fost inspirate de cântecul popular românesc. Adevărul însă e că Dosoftei le-a aflat pe toate în modelul său polon, căci nu există nici un metru în traducerea lui, care să nu se găsească şi la Kochanowski. Aceasta ar putea face să se creadă că

versurile traducerii lui Dosoftei nu au nimic comun cu metrica populară românească. Şi totuşi nu este aşa. Căci dacă gustul estetic al mitropolitului Moldovei a selectat în mod special octosilabul, dodecasilabul şi hexasilabul – ceea ce a avut drept rezultat că aproape jumătate din cartea psalmilor a fost transpusă în aceste metre – este tocmai pentru că el, în calitatea sa de român, le-a simțit instinctiv ca pe ceva foarte cunoscut şi foarte familiar. Faptul că, în acelaşi timp, ele sunt caracteristice şi poeziei populare polone, este o coincidență a cărei explicația trebuie căutată, fireşte, într-o veche origine comună a acestor versuri, la cele două popoare.

În traducerea lui Kochanowski erau şì scheme antice, mai complexe, care nu l-au atras deloc; ba erau chiar şi unele populare polone, care l-au atras mai puțin. Trebuie să avem în vedere că metrul 6+6, care se află la Kochanowski numai în 4 psalmi, la Dosoftei figurează în 27! Şi chiar celălalt metru popular, octosilabul, îl întâlnim la Kochanowski în 23 de psalmi, pe când la Dosoftei, în 39! Dosoftei s-a folosit de dodecasilabul cu cezură mediană, în loc de versul hexasilab, specific românesc – de are n-a făcut uz decât într-un număr de 3 psalmi, ca şì Kochanowski – dintr-un motiv de ordin tehnic: schema metrică dublă îi dădea o libertate mult mai mare, întrucât nu-l constrângea să caute rimă la fiecare 6 silabe. Deci, în toți cei 27 de psalmi traduşi în dodecasilabul 6+6, noi vedem un aspect metric mai comod pentru traducător, dar sub care se ascunde acelaşi hexasilab simțit de el ca autohton românesc. Altfel, o predilecție aşa de mare pentru dodecasilabul cu cezură mediană ar fi inexplicabilă la Dosoftei. Prezentarea acestei traduceri româneşti în versuri, din sec. XVII – precum am amintit din capul locului interesează prea puțin la stabilirea unei limite minime de orientare în cronologia hexasilabului românesc, întrucât data e prea apropiată de timpurile noastre, iar vechimea metrului respectiv, la români, e cu mult mai mare. Ea interesează ca un reflex al popularității lui în cursul acelui secol. Acelaşi simț românesc pentru forma autohtonă s-a manifestat şì cu două secole mai târziu, când poetul D. Bolintineanu aducea în poezia cultă a vremii sale – ca pe-o inovație plină de originalitate – versul dodecasilab cu cezură mediană, alternând în mod neregulat cu endecasilabul. Răsunătorul succes de care s-a bucurat acest vers în cercurile largi ale cititorilor contemporani, şi chiar din generația următoare, se datoreşte numai puternicelor lui aderențe cu vechea tradiție folclorică a unității metrice de bază. Dacă totuşi, succesul inițial n-a durat mult, e pentru că monotonia şi

rigiditatea pe care le implica versul în chestiune – tocmai prin prea marea lui simetrie – n-au întârziat a apărea pe primul plan. Mai mult: această formă de vers, care se sprijinea pe un element metric popular arhicunoscut şi atât de simplu, a fost simțită în cele din urmă ca ceva banal şi a căzut în desuetudine chiar din pricina calităților ei primordiale. Trecând acum pe terenul folcloric românesc însuşi, avem de observat că hexasilabul trohaic e al doilea vers popular după octosilab. De fapt, versul popular românesc la care ne referim nu e totdeauna hexasilab – deşi apare foarte des în această ipostază – ci numai atunci când are rimă feminină. Când rima lui este masculină însă, precum se întâmplă de asemenea, frecvent, el devine pentasilab. De aceea, just este să-l designăm cu termenul vechi grecesc de *tripodie trohaică*, dat fiind că aici piciorul interesează ca unitate metrică primară. Astfel, versul are totdeauna 3 picioare; dar – după cum ultimul picior al său e complet sau necomplet – el este hexasilab sau pentasilab. De altfel, acest vers vădeşte un perfect paralelism cu celălalt vers popular românesc, pentru care tot aşa de improprie este numirea de octosilab şi care nu-şi merită acest nume decât în cazul rimei feminine.; căci în cazul celei masculine, devine heptasilab. Deci, şì aici, termenul adecvat este tetrapodia trohaică.

Dacă în folclorul românesc tetrapodia depăşeşte tripodia, ca răspândire şi frecvență, aceasta din urmă poate rivaliza cu tetrapodia în ce priveşte vechimea. Un sumar examen al creațiilor populare româneşti în versuri, care au ca măsură tripodia, ne încredințează despre acest fapt. Dacă în domeniul liricii populare a românilor este cu neputință de distins care din cele două metre e mai vechi, în cel al epicii aflăm adesea indicii clare în favoarea unei mari vechimi a tripodei. În adevăr, balada *Mioriței*, care este una din creațiile folclorice cele mai specific româneşti şi totodată dintre cele mai vechi, are ca vers – în toate variantele ei mai bine cunoscute – tripodia trohoică:

„La picior de munte,
Pe dealuri mărunte,
Prin plaiuri tăcute,
De vânturi bătute,
Urcă şi coboară
Şi drumul măsoară
Trei turme de oi,
De oi tot țigăi,
Cu harnici dulăi…”.

sau, după o altă variantă:

„Pe-un picior de plai,
Pe-o gură de rai,
Iată vin în cale,
Se cobor în vale
Trei turme de miei
Cu trei ciobănei…”.

Acelaşi vers are şi balada *Soarele şi luna*, care – prin subiectul ei de mitologie antică – e de un impunător arhaism. Amintim apoi altele, având drept conținut străvechi credințe superstițioase, precum este tema paleobalcanică a Meşterului Manole, cea a lui Iovan Iorgovan, cea a tânărului blestemat de mamă-sa, din pruncie, să fie înghițit de un balaur… Tot de această categorie metrico-prozodică țin şi baladele haiduceşti de tipul cel mai vechi, cum e cea a Miului Cobiul şi cea a frumoasei Chira, inspirată din viața piraților de pe apele Dunării, care reprezintă un alt aspect al haiduciei în cadrul antropogeografic românesc. În fine, tot aici se grupează şi o serie de balade cu teme legendare, dintre care unele conținând motive mitologice, precum sunt: legenda cicorii, cea a ciocârliei, cea a cucului, cea cu „mierla şi sturzul”… Dar tripodia trohaică e caracteristică şi diferitor cântece rituale. Între acestea, se cuvine să menționăm în primul rând un însemnat număr de colinde, cele mai multe cu subiecte laice, care şi sunt, după noi, purtătoarele vechii tradiții metrico-prozodice a datinii colindatului la români. În excelenta colecție de colinde cu melodii, din Banat şi sud-vestul Transilvaniei, a lui Sabin Drăgoi – cea mai mare care există în româneşte pentru acest gen folcloric – 61 de colinde din numărul total de 303 adică 20,13%, ceea ce înseamnă mai mult decât a cincea parte, au ca vers tripodia trohaică. Şi e de notat că temele colindelor în acest metru sunt printre cele mai tipice din repertoriul respectivului produs folcloric. Iată un exemplu pentru specia colindelor de fată mare:

„Fericat ferice…
De cine-i ferice?
– De cel gazdă mare,
Ce ficuță are:
De făloasă n-are
Soață-n lumea mare!
Şi pe ea mi-o cere
Trei din trei laturi,
Trei din trei vaduri.
Şi pe ea mi-o cere
Fecior de-mpărat!
Bine că o cere,
Că ea nu va mere…”.

Apoi, tot în domeniul ritual, trebuie să relevăm anumite cântece funerare de o apreciabilă vechime, care se resimt de unele reminescențe mitologice, precum sunt „strigarea zorilor”:

„Scoală-mi-te, scoală,
Sorioară dragă!

Scoală de te roagă
L-ale mândre zori
Pân'de nouă ori,
Ca să nu grăbească,
Ca să nu pornească…”.

şi „cântecul bradului”:

– „Brad încetinat,
De unde-ai tunat?”
– Din vârfşor de munte,
De la flori mai multe…”.

Ba, mai rar, chiar şi anumite bocete:

„Paş N. Paş,
Pe cale nainte;
Dar fie-ți d-aminte
Că ți-or ieşi nainte
Pui de grăurei
Tare mititei,
Viderea ți-or cere…”.

Tripodia trohaică de asemenea, caracterizează recitativul melodic, cu cadență de dans, în uz la ritul de ploaie al paparudelor, răspândit în toată Peninsula Balcanică. Sporadic, apare acest metru şi în unele orații – ca în cele din datina nunții sau în urarea *Pluguşorului*; iar adesea, şi în recitativele de tipul prozei rimate din descântece. Astfel de produse folclorice ilustrează marea vechime a respectivului metru la români. Ceea ce aduce o confirmare a acestei concluzii, e faptul că tripodia trohaică este bine cunoscută folclorului tuturor dialectelor limbii române. În lirica populară aromână, îl aflăm atestat în speciile cele mai importante ale acesteia şi anume, în rândul întâi, în cântecele de dragoste („di vreare”):

„–Piruşană laie,
apă, că-ń cripai;
dă-ń nă chică de-apă,
suflit, nu-ń ni creapă!”
– No-am tu țe si-ți dau,
gione trandafiru,
ş-apă io nu-ń amu,
gione garufiru!
– „Dă-ńi gura tao…”.

precum şi în cele de înstrăinare („di xeane”):

„Toamnă, laie toamnă,
mult arao toamnă,
n-aguneşti giońl'i,
n-aguneşti ficiorl'i,
di-l pitreți tru xeane,
xeane multu greale…”.

şi chiar în distihurile erotice:

„Feata dit grădină
gionili o-avină;
feata tut vârghiá,
gionli u băşá”.

Apoi, la meglenoromâni, tripodia trohaică figurează într-o serie de cântece lirice, de ex.:

„Tega cu Dumuza
Merg monă di monă (bis)

Direp în cătun…”.

sau:

„Ăn loc di pugatšă,
Petru,
Răpa di la moară;
Ăn loc di mănuşă,
Petru
Matsa cu măraiu;
Ăn loc di curună,
Petru
Curpăn di pri moară…”.

În fine, la istroromâni, judecând după colecţia lui P. Iroaie – unde aflăm aproape tot repertoriul poetic în versuri pentru acest dialect pe cale de stingere – tripodia trohaică este de asemenea bine reprezentată în lirica erotică, de ex.:

„Fetiţa muşata
rojiţe berit-a
şi a zădurmit-av.
Feciori verit-av…”.

sau:

– Golubiţa aba,
Ce che-ş tu jalosna”
– „Cum che nu voi fi
Şi n-oi jalosti,
Când a mev golub
Nu-i pringa col'ub?…”.

Este adevărat, lirica istroromână – copleşită cum e de influenţa croată – a putut împrumuta împreună cu unele melodii şi teme de cântece, de asemenea metrul hexasilab, care e familiar croaţilor istrieni. Desigur, faptul a avut loc în cazuri particulare; în principiu însă, e mai presus se orice îndoială că tripodia trohaică – precum şi tetrapodia – sunt, la această insulă etnică românească, moştenire veche din trunchiul comun. Demn de relatat e că Iroaie a cules de la una şi aceeaşi persoană, o fată româncă din Noselo, un cântec istroromân cu varianta lui croată, care, evident, este prototipul celui dintâi. Dar, sub aspectul metrico-prozodic, remarcăm că în timp ce cântecul românesc prezintă, de la un capăt la altul, tripodia trohaică într-o formă impecabilă, în varianta croată, metrul hexasilab e amestecat în chip foarte neregulat cu octosilabul şi chiar cu heptasilabul! Şi nu s-ar putea susţine că informatoarea lui Iroaie nu cunoştea limba croată. E ştiut că toţi istroromânii sunt bilingvi, iar mulţi chiar trilingvi, vorbind şi limba italiană.

Ceea ce prezintă însă un special interes în problema cronologiei acestui metru al folclorului românesc e că, uneori, de la un dialect la altul, întâlnim produse populare în versuri cu acelaşi conţinut, având aceeaşi schemă metrică: tripodia trohaică. Acestea sunt, foarte probabil, dintre cele mai arhaice. Astfel, atât copiii dacoromâni, cât şi cei aromâni

spun, la apariția lunii noi, un recitativ invocator – un fel de rugă adresată astrului – care are la bază un rit străvechi. Varianta dacoromână cea mai răspândită este următoarea:

„–Lună, lună nouă,
taie pâinea-n două
şi ne dă şi nouă:
ție jumătate,
mie sănătate!…”.

Din cele 6 variante aromâneşti, culese de P. Papahagi din diferite localități ale Macedoniei, – care toate ca şi cele dacoromâne, imploră sănătate sau bogăție – 5 încep cu invocația absolut identică către astrul personificat: – „Lună, lună nouă”, şi aproape în toate predomină tripodia trohaică. Ba, acest metru e mai persistent chiar în variantele aromâneşti decât în cele dacoromâne, publicate de G. Dem. Teodorescu după cea mai sus citată:

„–Lună, lună nouă,
Ghine câtă-aroauă!
Câtă-arină n-vale,
Punga ali tate…!”

sau:

„Ghini vinişi, lună,
luna a Páştelui…”

sau:

– „Lună, lună nouă,
dă-ń câmeaşi noauă,
să-ți dau patru oauă…!”

sau, în fine, o variantă cu motivul pâinii, exact ca-n cea dacoromână citată la-nceputul seriei:

„–Lună, lună nouă,
dă-ń pîne cu oauă…!”

De asemenea, remarcăm conservarea tripodiei trohaice în recitativul datinii paparudelor, atât la daco-români cât şi la meglenoromâni.

În consecință, tripodia trohaică a fost la români încă din trecutul cel mai îndepărtat al acestui popor un metru favorit în cântece şi-n alte creații populare în versuri. Această schemă metrico-prozodică era deja fixată în folclorul lor poetico-muzical mai înainte ca ei să se fi separat în grupe dialectale distincte. Şi, cum momentul istoric al primei despărțiri de proporții ample, suferită de trunchiul etnic românesc, în cele două mari ramuri ale lui – balcanică şi carpato-dunăreană – se plasează în cursul jumătății a doua a mileniului I, vechimea metrului respectiv apare impunătoare.

Dar tripodia trohaică , care este familiară şi slavilor, în special

celor meridionali, apare la ei de obicei numai sub aspectul hexasilabic. S-ar părea deci că, la origine, nici nu poate fi vorba aici de unul şi acelaşi metru la români şi la slavi. Şi totuşi, la primii, ca şi la cei din urmă, avem a face cu versuri populare care derivă dintr-un prototip comun. Este drept că la slavi, şi mai ales la cei sudici, între versurile lor scurte, sunt de uz frecvent pentasilabul şi heptasilabul. Nu trebuie însă confundate cu unele ca acestea pentasilabul tripodiei şi heptasilabul tetrapodiei românilor, care sunt echivalentele metrico-prozodice numai ale hexasilabului şi octosilabului slavilor. În adevăr, la români, se pare chiar că tripodia trohaică tinde adesea către hexasilab ca schemă metrică ideală, după cum tetrapodia are ca ideal de simetrie octosilabul. În legătură cu această chestiune, este foarte interesant un fapt folcloric românesc ce se lasă observat în special la colinde, care – între celelalte creații populare poetico-muzicale ale românilor – se disting prin arhaismul formei lor. La acest gen de cântece rituale, se întâlneşte deseori în finalul versurilor cu rimă masculină – ca un fel de paragogă – silaba -ră, -rî sau -re ori vocala -u, ceea ce face ca aceste versuri, în loc de pentasilabe sau heptasilabe cum trebuiau să fie, să devină la cântat hexasilabe sau octosilabe. Astfel , rolul acestor sunete finale este acela de a întregi metrul. Fenomenul a fost remarcat şi la colindele româneşti din Banat şi sud-vestul Transilvaniei, de Drăgoi, care spune: „Câteodată sunt 5 respectiv 7 silabe şi, atunci, se adaugă un -u sau -re pentru ca ritmul versului şi al melodiei să nu sufere”.

În colecția lui Drăgoi, acest procedeu folclorico-muzical este ilustrat copios de un mare număr de colinde, spre ex.:

„...’Naltu împăratu
Din graiu îi grăieşte:
– N. … tinerelu,
Haida să schimbămu
Jupânesele-re,
Că eu ți-oi mai da-**re**
Buți cu bani mărunți,
Sute-mi de florinți…
– … Ba eu n-oi schimba-re
Jupâneasa mea-re,
Că şi eu de-oi vre-re
Buți cu bani mărunți…
Jupâneasa ta-re
Fie-n casa ta-re…”

sau:

„… Că şi ei îi dragu,
Oile mulgându,
Şustare umplându…”

sau încă:

„.. Măru-i mărgăritu;.
Mândru-i de’nfloritu,
Florile-s d-argintu...”.

Dar fenomenul caracterizează colindele Crăciunului de pe întregul teritoriu daco-român. Astfel, el e curent în toată Transilvania, ca şi în cuprinsul Moldovei etnografice, precum şi-n Muntenia. Iată exemple din câmpia Dunării, din extremul sud-est al ei:

„… Unde-or fluerară
Şi-unde-or chiuiră,
Oile-or porniră
Spre soare-răsare,
Prin florile tale
Şi ți le-or mâncară,
Şi ți le-or călcară.
Ce-or mai rămâneară,
Ciobani le-or rupeară,
În glugi le-or puneară,
Rar mi le-or scoteară,
Rar, la zile mari…”

sau altele din jud. Râmnicul-Sărat:

„… Moş Crăčiun grăi̯arî:
– I̯eu voi̯ fi mai̯ mari
Şî mai di dimultu
Şî mai̯ pričeputu.
Ioani, Ioani,
Tu cîn’ti̯-ai̯ născutu
Pă negru pământu,
I̯eu m-am prălezitu
Şî te-am sprižânitu
Îm polî di văžmîntu
Şî ti̯-am rîdicatu…”.

Nu-i vorba aici de salvarea rimei prin aceste mijloace, căci, cele mai multe din versurile respective rimează şi fără ele; ci numai şi numai de salvarea măsurii. E de remarcat că procedeele lingvistice relatate mai sus ca regulatoare metrice, în colinde, sunt cel mai bine puse în evidență – după cum era şi de aşteptat – de culegătorii muzicologi, în timp ce simplii culegători de text poetic fără melodie – carɛ sunt în covârşitoare majoritate – au omis a-l înregistra, modernizând limba, fie ei înşişi, fie chiar datorită informatorilor lor, care, dictând, actualizau fără voie graiul; deşi aceiaşi, dac-ar fi cântat colindele, ar fi reprodus fidel paragogele în chestiune. De altfel, aceste particule finale nici nu sunt, la origine, elemente paragogice, precum au astăzi aparența şi precum crede S. Drăgoi; ci ele au proveniență etimologică şi în bună parte, sunt de fapt arhaisme, care – după ce-au devenit inactuale sub aspectul lingvistic – au căpătat o nouă funcție de ordin exclusiv muzical. În adevăr, într-un trecut nu prea îndepărtat, -u, acolo unde se afla – fie că termina un apelativ ori un epitet, fie un verb în participiul trecut ori gerunziu, fie chiar un adverb – el reprezenta pronunția reală a timpului. Când această vocală a amuțit, ea a continuat a fi conservată în finalul versurilor, în scop pur metric, atunci când era nevoie. În ceea ce priveşte pe -re, -ră, sau –rî, este la origine desinență verbală, fie că ea caracteriza infinitivul lung – mai ales în formații compuse ca cele ale viitorului I sau optativului prezent – fie că era sufixul persoanei a III-a pl. a perfectului simplu. Când, ca desinență infinitivală, a căzut – pe plan lingvistic – în desuetudine şi când şi gradul de răspândire al perfectului simplu a ajuns a fi foarte limitat în mai multe regiuni ale spațiului daco-român, particula -re, -rî, sau –ră a continuat de asemenea a fi păstrată

pentru aceeaşi finalitate muzicală pentru care era păstrat şi –u. Ba mai mult: încetând de-a mai fi înțeleasă ca element organic în finalul verbelor, poporul a extins utilizarea ei în scopul metric, al completării numărului necesar de silabe în vers, şi la cuvintele ce țin de orice altă categorie gramaticală: substantiv, adjectiv, pronume, adverb… de ex.: „jupânesele-re”, „mea-re”, „ta-re”, „aşa-re”… Numai în asemenea cazuri – deci numai parțial – se poate spune despre acest arhaism că este o paragogă.

Dar se-ntâmplă alteori ca versul colindei să prezinte un număr mai mare de silabe decât cel necesar şi atunci, în loc de completare, e nevoie de reducerea lungimii lui. Aceasta are loc prin procedeele general cunoscute cântecului popular, în toate timpurile, şi anume: fie prin eliminarea unei vocale în hiat sau la începutul versului, fie prin contracția vocalelor în hiat. Dar Drăgoi ne face atenți asupra altui procedeu, pur muzical, menit să asigure reducerea unui vers prea lung la dimensiunea dorită, dacă prin eliminarea sau contracția de vocale aceasta nu e posibil: „atunci, silabele se aglomerează câte două pentru una, împărțind nota respectivă în două note egale”. Prin urmare, chiar atunci când, după textul poetic, colinda pare a prezenta abateri de ordin metric – în sensul unei lungimi hipertrofice a versului – textul muzical ne poate arăta că, în realitatea folclorică vie, anomaliile sunt de fapt înlăturate prin mijloacele proprii ale muzicii. Melodia deci intervine aici, în colinde, mai mult încă decât în alte genuri de cântece, ca un regulator de ultimă şi supremă instanță al măsurii versurilor. Iată dar atâtea probe, din domeniul tehnicii metrico-prozodice şi al muzicii, care vin să ateste că forma ideală după care se orientează tripodia trohaică a colindelor româneşti, este hexasilabul şi că în colindele mai bine conservate, el a fost realizat printr-o serie de variate mijloace ori de câte ori aceasta a fost cu putință.

Să aruncăm acum o scurtă privire şi asupra situației tripodiei trohaice în folclorul sud-slavic, unde – după cum am amintit – ea prezintă mai totdeauna forma hexasilabică şi nu trebuie confundată cu pentasilabul, care e un vers cu totul distinct față de cel ce ne interesează aici. Ea se întâlneşte destul de frecvent atât la bulgari, cât şi la sârbo-croați şi sloveni. La bulgari – în regiunile septentrionale, ca şi-n cele sudice, cu deosebire în cele macedonene – este atestată în primul rând pe terenul liricii populare, în cele mai diferite specii ale ei şi mai puțin în epică. Demn de relatat este că, în folclorul bulgar, la acelaşi cântec, poate fi remarcat uneori – deşi foarte rar – fenomenul variației metrice

de la hexasilab la pentasilab, în cadrul tripodiei, fenomen atât de caracteristic la români, de ex.:

«… –Байне, утѫрви мѫ,
Турчен мѫ гони,
гони ше мѫ эеми.
Ни било Турчен
Най било свитец,
Свитец ми Лазѫр».

De asemenea, surprinde faptul că adesea întâlnim atât în domeniul liric, cât şi-n cel epic – cântece cu aceeaşi temă ca şi la români, având totodată şi acelaşi metru: tripodia trohaică. Între acestea, se impune atenției noastre mai întâi celebra temă a metamorfozelor celor doi parteneri, care la bulgari e tratată pur liric, în timp ce la români – deşi elementul liric abundă – are dezvoltări mari cu variate peripeții de amploare epică: fata, voind să fugă de urmărirea flăcăului îndrăgostit de ea, se preface succesiv în diferite plante, pasări, peşte sau obiecte neînsuflețite. Acesta, la rândul lui, se preface-n altele, care să zădărnicească scăparea eroinei. Hasdeu – studiind comparativ, încă în 1879, această interesantă temă şi văzând în ea concretizarea poetică a principiului dualist din religia vechilor perşi – i-a atribuit origini manicheico-bogomilice. În consecință, răspândirea ei în sad-estul Europei trebuia să se fi realizat, după el, mai ales prin bulgari. De aceea, îi era foarte necesară cunoaşterea de variante bulgare. Pe acea vreme însă, n-a putut avea nici una la dispoziție spre a o utiliza, măcar că i se părea o imposibilitate să nu fi existat tocmai la bulgari. Iată o variantă macedoneană din regiunea Prilepului:

«– Златна, Злато моіа,
Златна трепетушко,
Стребрена верушко...
Гопешко Влаинче!
Бегаі, каі кье бегаш,
Куртулиіа немаш,
Каде кье те наідам,
Тамо кье те іадам
От белото гѫрло
До цжрните очи.
– Деіди, лудо младо,
Лудо ацамиіа!
И іас кье се сторам
Горска еребица.
И іас кье си поідам
У гора эелена...
– Деіди, Злато моіа....
И іас кье се сторам
Пиле соколенце,
И іас кье си поідам
У гора эелена,
И іас кье си летам
От джрфце на джрфце...».

Această temă, care se bucură de o excepțională răspândire la români, în folclorul dialectului dacoromân, şi care ni-i înfățişează pe cei doi parteneri simbolic, sub chipul a două păsări – cucul şi turturica sau mierla şi sturzul – are în toate variantele sale ca metru tripodia trohaică,

întocmai ca şi varianta bulgară:

„– Dulce turturică,
Dalbă păsărică.
Hai să ne iubim,
Să ne drăgostim…!
– Ba, cucule, ba
Nu te-oiu asculta.
Dă-mi tu bună pace,
Că, zău, m-oiu preface
Azimioară-n vatră
Cu lacrimi udată
Şi de foc uscată…
– Oricum te-i preface,
Tot nu ți-oiu da pace,
Că şi eu m-oiu face
Un mic vătrărel,
Frumos, subțirel
Şi-n foc oiu intra,
De te-oiu săruta…”.

Într-o altă variantă românească, din Bucovina – unde forma simbolică dispare, pentru a face loc unei situații realiste – e vorba despre o tânără nevastă, care vrea să fugă-n lume ca să scape de soțul ei urât:

„ – Urâte, urâte,
Du-te la oi, du-te,
Într-un vârf de munte
Şi-acolo te-ascunde…
Şi-mi dă bună pace,
Că eu zău m-oi face
De urâtul tău
Colo-ntr-un pârâu:
Mreană de-apă lină,
Jos la rădăcină!
– Fă-te ce te-i face,
Că şi eu m-oi face
Dar un pescărel,
Tânăr, voinicel…”.

Tema metamorfozelor are o serie de motive esențiale comune cu o alta foarte răspândită la popoarele Asiei – unde nu e vorba despre un flăcău ce urmăreşte o fată de care e-ndrăgostit, ci despre un mare vrăjitor sau chiar de dracul însuşi, care urmăreşte cu gând să-l piardă pe un fost ucenic al său inițiat de dânsul în tainele lui – şi astfel, ei iau rând pe rând diferite înfățişări din lumea animală, vegetală sau a obiectelor fără viață. Este atestată, sub această formă, şi în ciclul epic arab *O mie şi una de nopți*. Fără să împărtăşim teza lui Hasdeu asupra originii baladei metamorfozelor, suntem şi noi de acord că acest cântec, a cărui temă s-a fixat pe-o arie eurasiatică atât de întinsă – din Europa occidentală (Provența), până dincolo de Iran înspre Extremul Orient – este foarte vechi.

O altă veche temă de baladă, a fratelui strigoi – bine cunoscută în tot sud-estul european, precum şi-n alte părți ale continentului nostru – are de asemenea, în mai multe variante, atât la bulgari cât şi la români, ca vers tripodia trohaică. Iată o variantă bulgară din regiunea Teteven-ului:

«Имала е маика
До девет синове;
Гледала ги маика
Та ги огл’едала;
Научи ги маика
Девет эанаюте;
Отвориле маици
До девет диг’ене;

Драго било маіци
Дод'е немаі-кад'а.
От д'е са э'е, маіци,
Пуста, черна чума,
Та иэмору маіци
Девет мили сина....»

sau alta, din Sofiisko:

«Уанко, моме Уанко!
Эаискаа Уанка,
Уанка от далеко;
Макьа іа не дава,
Бракьа іа не дават,
Брат іа Коіо дава.
– Дай іа, мале, даі іа,
Ако іе далеко,
Ния сме фносина,
Девет душа бракьа...».

Iată acum şi o variantă românească din sud-vestul Olteniei, de pe malul Dunării:

„Pe-a gură se vale,
Pe-ăl buhas de mare,
Mie mi se pare
Este-o casă mare
Cu uşile-n vale,
Cu nouă celare,
Cu nouă uşicioare ...
Verde şi-o lalea,
'N casă cine-mi sta?
De-o maică bătrână
Cu doi dinţi în gură,
Cu brâul de lână,
Cu iea de sârmă,
Inima-mi sfărâmă!
Şi ea că mi-şi are
Nouă feciorei
Cu Voichiţa zece,
Care-i şi întrece.
Mai marį cine-mi este?
Sfeti Constandin
Legăior dintâi,
Cel cu barba neagră
Şi cu mintea-ntreagă,
E om de ispravă!
Mult că nu-mi trecea,
Voicăi că-i venea
Greci neguţători,
Dalbi împieţitori
Din coade de mări,
Dinspre Nadolii,
Cele ţări pustii.
Când Voichiţa vrea,
Măicuţa nu vrea;
Constandin zicea:
– Dă-o, maică, dă-o,
Dă-o pe Voica…".

Atât subiectul macabru al acestei balade – ce ne strămută în sfera mistică a unor credinţe superstiţioase cu rădăcini în cea mai depărtată antichitate – cât şi popularitatea neobişnuită de care se bucură ea în toată Peninsula Balcanică, sunt mărturii incontestabile despre vechimea sa. Dar trebuie să relevăm – ca pe un fapt folcloric, care principial, vorbeşte în favoarea unei vechimi tot aşa de apreciabile, dacă nu chiar mai mari a hexasilabului, la bulgari – existenţa lui în cântecele sau recitativele anumitor datine bulgare. Astfel, deşi destul de rar, el caracterizează uneori cântecele nupţiale. Cel mai des însă, îl întâlnim în datina colindătoarelor de la Sâmbăta lui Lazăr, a aşa-numitelor „lazarki". Vom

ilustra aceasta cu exemple din cele mai tipice pentru acest gen de cântece rituale. Iată mai întâi un cântec închinat fetei mari, pe care o peţeşte însuşi împăratul, ceea ce înseamnă că i se urează măritiş cu noroc:

«Седнълѫ ми й Янкѫ
Ф чичувѫ гръдинкѫ,
Синцефи дѫ си ший
Лълетѫ цвитятѫ,
Пъуну пирятѫ.
Ут де сѫ сѫ эели
Два сиви гълѫби...
– Чи ставъш ли, Уенке,
Нѫ царнѫ църицѫ,
Вярнѫ думовницѫ?»

Citãm acum un altul închinat flăcăului, având ca temă tot căsătoria şi anume cu o fată nespus de frumoasă, măcar că foarte săracă:

«Момъкъ майка пита...
– Майко, мила Майко!
Мене любят, Майко,
До две малки моми:
Едната сиромашка,
Но е хубавица;
Другата богатска,
Ала много грозна....
Коя да си зема?...
– Синко, мили сине!
Залюби си, сине,
Лепа сиромашка...
На госте ще тръгнеш,
През село ще минеш,
Село ще те види
И ще ти эавиди:
– Ама хубав юнак,
По-хубаво либе!...».

Dar iată şì o „lazarska peseń”, a cărei vechime mai e confirmată de asemenea de tema mitologică a cântecului – răpirea unei frumoase „lazarka” de către un zmeu, chiar în timpul colindatului:

«– Зата мома, Златка!
Злата Лазар ходи,
Змейко покрай нея ходи,
И на Златка дума:
– Злато, баш-девойко,
Златке, пристани ми!
Златка змейну Дума:
Почекай ме, змейно,
Лазар да походя,
Кума да кумувам.
Дор златка издума,
Вихрушка се свила,
Златка си издигна.
Златкините чехли
По небо хвърчеха
Като две орлета!
Златкини гайтани
На земя летеха
Като ластовици.
Коя мома нема?
Златка мома нема!».

Apoi, hexasilabul este metrul recitativului melodic în uz la datina numită „peperuda” sau „peperuga”, pe care-o execută fetele („peperudarki”) când bântuie seceta, cu scopul de a stârni ploile; îl întâlnim în variante din diferite regiuni ale Bulgariei. Iată una din partea de nord:

«Пеперуда лета,
Пред Богу се мета,
И милно се моли:
– Дай Боже дъждец,
Да се роди жито,
Да се роди ръж,
Да се роди просо...»

sau alta din centrul Bulgariei:

«Пипирудѫ лятѫ,
Нѫ вудѫ сѫ мятѫ...»

sau din răsăritul ţării:

«Пеперуга руга,
Пу дворуве ходи,
Та са Богу моли:
– Та дай, Боже, та дай,
Да ми Фати маглица,
Да си росне русица,
Да си ми пукваси
Сичкана дюніоа
И нашана рожба.»

sau alta mai dinspre sud-est:

«Пеперуда лета
Из вода се мета
И Богу се моли:
– Дай Боже, дъждец
Да нароси жито,
И кичесто просо,
И дребна ръжчица
Эа дребни дечица.»

sau, în fine, alta, din sudul Bulgariei:

«Пеперуда лети
И по поле ходи,
Та се Богу моли:
– Дай ни, Боже, дъждец
Да нароси ниви,
Да се роди жито,
А най-много просо!».

Dar, după cum am amintit deja, la români, recitativul datinii paparudelor, care-i o variantă a aceleiaşi datini paleobalcanice, se caracterizează şi el prin tripodia trohaică. Iată cum sună cea mai răspândită formulă rituală cântată de fetele „paparude” la dacoromâni:

„Paparudă, rudă,
Vino de ne udă;…
Ca să-nceapă ploaie
Să curgă şiroaie,
Cu găleata, leata,
Peste toată sloata:
Unde dă cu maiul,
Să crească mălaiul,
Unde dă cu sapa,
Să curgă ca apa!…”.

Versurile iniţiale invocative ale formulei sunt păstrate fidel sub toate aspectele, inclusiv cel metric, şi în dialectul meglenoromân:

„Paparudă, rudă,
Vin oà, di ti udă,
Paparudă, rudă…”.

La sârbo-croaţi, versul hexasilab în ritm trohaic este mai răspândit în popor decât dodecasilabul de tipul 6+6. Totuşi, situaţia sa geografico-folclorică şi gradul de frecvenţă, după regiuni, sunt aceleaşi ca şi ale dodecasilabului, adică mai puţin uzitat în Serbia şi în Croaţia continentală şi chiar în ţinuturile mai sudice de pe litoral, el cunoaşte o

deosebită înflorire la croaţii cei mai nord-vestici de pe ţărmul Adriaticei. E un vers prin excelenţă liric şi caracterizează cântece aşa-zise „feminine", iar adesea chiar versuri recitate sau cântate de copiii mici în jocurile lor. În cadrul epico-folcloric, nu-l aflăm atestat decât la o temă hagiografică având ca subiect viaţa Sfintei Ecaterina şi fiind utilizată drept colindă. În ce priveşte domeniul ritual, semnalăm acest metru rareori în cântecele nunţii, iar adesea, chiar în cele ale colindatului. Iată un vechi cântec de nuntă istrian, consacrat importantului moment ceremonial al despărţirii miresei de casa părintească şi de familie, când ea imploră binecuvântarea:

„Odhajan od tebe,
Mila majko moja,
Pul tebe ostavljau
Sva veselja moja,
Mila mayko moja,
Dajte mi blagoslov
Da srećno putujem…
O vi, sestre moje,
Veselo ostajte…
Suzami na oči,
Molim vas prošćenje.
Ako sam se kada
Komu zamerila,…
Sveh pitam prošćenje
I lipi blagoslov…".

În cadrul colindatului, metrul hexasilab este azi doar un vestigiu dacă-l comparăm cu octosilabul; dar versurile unde el apare au un aspect foarte specific datinii şi deci, în mod implicit, arhaic. Astfel, iată formula cu care colindătorii, venind la o casă, îşi preludează repertoriul lor de colinde:

«Отворите врата,
Врата су ви элатна,
Шиком шикосана,
Перјем искиђена,
Перјем и ковилем,
Смилем и босилем»

sau:

„Koležani gredu.
Došli su na vrata,
Tako bože zlata!…".

Dintre motivele de colinde, îl relatăm pe cel atât de caracteristic al păsării-augur, bine cunoscut şi slavilor din nord – occidentali ca şi orientalii. Îl aflăm exprimat în acelaşi metru:

„… Ona lipo poje,
dobro leto zove,
da bi obrodilo,
žito i šenica,
vince i rakija…".

Există însă o veche datină sârbo-croată, ale cărei cântece se caracterizează prin hexasilab, versul lor de predilecţie. E datina practicată de fete mari, aşa-numite „kraljice", un fel de colindătoare, care umblă din

casă-n casă, la sărbătoarea Rusaliilor, cântând cântece speciale – „kraljičke pjesne” – închinate fiecărui membru din familia gazdelor şi dansând totodată. Orientându-ne, pentru sârbi în special, după datele din descripția lui Vuk Karağić, care semnalează această datină în Serbia septentrională de la râul Kolubara până la Timok, iar pentru croați, după indicațiile din substanțiala prezentare a lui M. Gavazzi, care o situează în regiunile nord-estice ale Croației – cu deosebire în Slavonija şi Srijem – constatăm că aria ei de răspândire e destul de întinsă şi că în trecut a fost şi mai cuprinzătoare. Din expansiunea sa geografică, precum şi din anumite aspecte ale ei, se poate conchide că această datină este tipică pentru sârbo-croați. Nu este fără interes deci pentru noi faptul că toate cântecele ei rituale sunt în metrul hexasilab. În colecția lui Vuk Karağić, din numărul total de 25 de cântece, unul singur – în octosilab – face excepție, ceea ce însuşi Karağić ne relatează ca pe ceva cu totul neobişnuit. Iată cântecul cu care se deschide acest gen de colindat şi care e cântat la casa fetei cu rolul de rege:

«Кралу, светли кралу!
лело!
Кралице банице!...
Уетај те пошетај,...
Од двора до двора,...
До царева стола,...
Где цар вино пије,...
Царица му служи,...
Иэ элатна кондира».

Iată un altul, cântat de „kraljice” pe drum, când pleacă să colinde satul:

„Mi selu idemo,
Ljeljo!
Selo od nas biži.
A što od nas biži?
Mi mu ne idemo,
Da ga porobimo,
Već mu mi ideno,
Da ga veselimo!”.

Iată acum, din seria cântecelor-dedicații, unul închinat gospodarului:

«У овога дома,
Добра домаћина,
Желени волови,
Калопер јармови,
Босилак палице,
Жито, као элато.
Кралу, светли кралу!
Диван барјактару!
Обрни се, поклони се,
Поклон домаћину»

sau altul, închinat gospodinei, în care sunt menționate personajele cu roluri principale în datină:

«Эаспала госпођа
Под жутом неранцом,
Господар је буди,
У очи је луби:
– Устани, госпођа!
Кралице су дошле;

Дај да даруjемо,
Не ћеш млого дати:
Кралу врана кона,
А кралици венце,
Венце и обоце,
Младом барjактару
Свилену кошулу,
А белоj дворкини
Бурму позлаћену».

sau în fine, altul, pentru fata mare:

«Oj девоjко плава!
Чула ти се вала
Чак до Цариграда...».

Datina aceasta, judecând atât după scenariul ei de o specifică originalitate, cât şi după temele glorificatoare ale cântecelor sale, care – cu titlul de urare – prezintă fiecăruia din familia gazdei un ideal de viață, are o respectabilă vechime. Acelaşi fapt este ilustrat şi de aspectul stereotip al anumitor versuri, în special al versului inițial, care e caracteristic multora din respectivele cântece rituale. Iată cum începe unul destinat fetei:

«Овде нама кажу
Мому неудату;
Јал'je ви удаjте,
Јал'je нама даjте,
Да je ми удамо
Эа Ивана ђака...»

sau un cântec pentru flăcău:

«Овде нама кажу
Момче неженено;
Ил'га ви жените,
Ил'га нама даjте,
Да га ми женимо...»

sau, altul, pentru o nevastă tânără:

«Овде нама кажу
Младо и эелено,
Скоро доведено...»

sau, altul, pentru un bătrân:

«Овде нама кажу
Старога властела...»

sau, altul, la casa unde se află un frate şi o soră:

«Овде нама кажу
Брата и сестрицу;
Сеjа на удаjу,
Братац на женидбу...».

ASPECTE DE VIAȚĂ COTIDIANĂ ŞI SPIRITUALITATE BUCIUMĂNEANĂ. TÂRGURI, SĂRBĂTORI, CEREMONIALE

Magdalena ANDREESCU

Atestată istoric din 1589, dar relevând vestigii arheologice de locuire încă din epoca bronzului, localitatea Bucium (Buchym) a avut un destin strâns împletit cu resursele naturale bogate în minereu aurifer cu care zona aceasta a fost binecuvântată. Aşa se face că, deşi, arealul cercetat alcătuieşte din punctul de vedere al reliefului o unitate geografică cu mocănimea învecinată, evoluția acestor regiuni s-a conturat diferit în toate epocile istorice inclusiv cea modernă şi contemporană.

Spre deosebire deci de aria învecinată ai cărei locuitori s-au îndeletnicit preponderent cu agricultura şi păstoritul, buciumanii s-au orientat cu precădere spre extragerea aurului şi au avut doar ca ocupații secundare complementare creşterea animalelor şi culturile agricole pe care clima şi relieful montan le îngăduie.

Spre deosebire însă de centrul mineresc de la Roşia Montană, în care autoritățile habsburgice au colonizat treptat mineri germani, maghiari, slovaci etc., fapt ce a determinat transformarea respectivei localități într-o aşezare multietnică cu importante aspecte urbane, Buciumul şi-a păstrat caracteristicile rurale şi omogenitatea etnică românească.

Administrația habsburgică, apropierea de oraşul Abrud, despre care istoricii afirmă că era deja maghiarizat în secolul XV[1], precum şi prezența în zonă la exploatările miniere a specialiştilor germani, au favorizat pătrunderea unor influențe străine, sesizabile în mai toate domeniile vieții. Semnificativ pentru aceasta este domeniul lingvistic, în care neologisme ca: *ştaigăr, homan, obăr, poronio, pogace, cheschineu,* relevă originea lor germană şi maghiară.

Dacă actualmente populația comunei se declară a fi în totalitate românească, excepție făcând câteva familii de rromi stabilite aici relativ recent, frecvența numelui Țipțer ne indică faptul că specialişti în prelucrarea lemnului germani, colonizați în secolul XVIII în Maramureş

[1] N. Dunăre, M. Focşa, *Portul buciumanilor din Munții Apuseni*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1957, p. 6.

au putut ajunge să se stabilească şi în zona Bucium. Aceasta s-a petrecut probabil în directă legătură cu operațiile de pregătire a materialului lemnos necesare la exploatările miniere. Urmaşii acestor colonişti şi-au pierdut identitatea etnică şi religioasă, astfel încât ei se consideră români ortodocşi.

De altfel, cu mici excepții, toți locuitorii comunei sunt de religie ortodoxă, chiar dacă într-unul dintre satele comunei şi anume Valea Şesii, înainte de 1945, erau greco-catolici. În ultimii ani însă, au apărut şi în această comună reprezentanți ai unor secte neo-protestante: baptişti, penticostali, Martorii lui Iehova, care au reuşit să facă un număr oarecare de prozeliți.

Pe lângă germanii şi maghiarii ce au locuit de-a lungul timpului în comună convietuind cu populația românească, au existat până după primul război mondial şi familii evreieşti. Printre aceştia se număra cea a lui Mendel, care era proprietarul unei cârciumi din satul Bucium Poieni. Un număr mai mare de evrei se afla în Abrud, îndeletnicindu-se în principal cu achiziționarea aurului de la minerii buciumani şi roşieni (cel mai adesea în regim de contrabandă). Aceştia erau priviți uneori cu circumspecție, fiind bănuiți că îşi însuşesc din aurul adus spre prelucrare, sub pretextul că, după îndepărtarea impurităților, cantitatea de metal prețios scădea drastic. În consecință, unii mineri preferau să-şi vândă aurul singuri, evitând orice intermediar şi porneau pentru aceasta chiar şi peste graniță în vederea obținerii unui preț mai bun. Unul dintre aceştia a ajuns în acest scop până la Viena, ceea ce i-a adus în extensie porecla de „Parizianu” sau „Paris”. În sens invers, nu de puține ori, investitori străini au concesionat exploatări miniere din Bucium pentru a obține prețiosul aur. Astfel, în memoria colectivă, se păstrează încă amintirea prezenței în Bucium a unei concesiuni belgiene, de prin anii 1880, prin denumirea „la Domnii” prin care este desemnată gura de mină „Petru şi Pavel”.

Bătrânii satului încă mai povestesc cum câteva zeci de mineri buciumani, uniți într-o „târşejie” (asociație de muncă a celor ce scoteau împreună minereu dintr-o mină concesionată), au inițiat o revoltă împotriva „Domnilor” străini care exploatau singurul filon din zonă din care se putea extrage aur de mare puritate de 24 K (media generală fiind în zonă 18 K).

Într-o baladă, *Versul buciumanilor*, cu multe strofe este descrisă revolta minerilor şi faptul că unul dintre investitori dorind să fugă din calea asociaților ce protestau şi-a rupt un picior ceea ce a determinat instanța să-i condamne pe mineri la câțiva ani de puşcărie. Autorul

versurilor este unul dintre aceştia şi le-a conceput pe perioada detenției. Nu este deci exclusă ipoteza unei desfăşurări ceva mai violente a protestului „târşejilor”, balada oferindu-ne o variantă idealizată, deplângând nedreptatea comisă de justiție la adresa minerilor. Există chiar ipoteza furtului unei cantități de aur de către minerii revoltați.

O altă prezență, de astă dată franceză, pare să se fi desfăşurat în zonă în prima jumătate a secolului XX, când mina Conțu a fost concesionată pe 10 ani unor investitori ce utilizau şteampul cu abur de mare eficacitate comparativ cu cele hidraulice pe care le foloseau minerii autohtoni. Tot de atunci drumul ce leagă gurile de mină concesionate de ei poartă denumirea de „Drumul franțuzilor”. Aceştia aveau un număr mare de mineri salariați ce efectuau întreaga activitate de exploatare. Investitorii au părăsit țara în momentul în care autoritățile au micşorat brusc termenul concesiunii de la 10 la 5 ani. Preluată apoi de către un miner autohton, Jurcă, mina nu a mai putut fi exploatată eficient, în mare parte şi datorită unor puternice infiltrații de apă, care au dus la închiderea ei. De altfel, condițiile dificile de zăcământ determinau adesea profituri destul de mici, iar uneori nu se recuperau nici măcar sumele investite în deschiderea minelor[2]. Deoarece exploatarea zăcămintelor necesita investiții serioase şi o cantitate imensă de muncă, minele concesionate de la S.C. AUR erau exploatate mai cu seamă de asociații miniere mai mari. „Urmau apoi proprietarii de cuxe miniere, unde lucrau particularii pe spezele lor, care plăteau la proprietar o «dijmă» – cotă parte din minereul ce-l produceau. Dintre aceştia din urmă, mulți aveau şteampuri țărăneşti rudimentare din lemn înşirate de-a lungul Văii Roşiei, pe Foieş, pe Valea Cornei şi pe Valea Buciumanilor”[3].

Dacă pentru anul 1742 izvoarele istorice atestă existența a 102 şteampuri cu 2931 săgeți în Bucium[4], pentru prima jumătate a secolului XX, frecvența acestor instalații era în zonă atât de mare încât informatorii menționează faptul ca la două case exista un şteamp. Înşirate de-a lungul apelor Valea Şesii, Valea Mare etc., acestea măcinau minereul extras de la diferitele guri de mină: „Baie”, „Țărău”, „Mărul roşu”, „Hărăcăi”, „Vâlcoi”, „Baia Domnilor” etc.

[2] V. Butură, *Spălarea aurului din aluviuni şi mineritul țărănesc din Munții Apuseni* în **A.M.E.T.**, 1965-1969, Cluj, 1969, p. 71.

[3] Ion Felea, *Pentru Țara Moților*, în „Țara Moților. Studii, articole şi comunicări”, V, Cluj, Editura Museum, 1997, p. 120.

[4] B. Roman, A. Sântimbreanu, W Wollman, *Aurarii din Munții Apuseni*, Bucureşti, Editura Sport Turism, 1982, p. 42.

Tentația aurului era atât de mare încât cele mai multe exploatări miniere erau păzite în cursul nopții de paznici angajați, căci nu de puține ori unii dintre minerii asociați se întorceau la baie după plecarea celorlalți pentru a fura minereul aurifer extras din filoanele mai bogate. Împotriva acestor hoți de aur, denumiți local „holongări" sau „straițeri" care se mascau pe față pentru a nu fi recunoscuți, se recurgea la diferite metode. Pentru a-i identifica, asociații făceau uneori vizite nocturne celor bănuiți a se îndeletnici cu aşa ceva, lipsa respectivilor de acasă fiind de natură să confirme suspiciunile existente. Alteori paznicii sau alți mineri, travestiți în „vălva băii" (îmbrăcați în straie lungi albe şi cățărați pe „catanoage" (picioroange) se plimbau împrejurul gurilor de mină pentru a-i alunga pe hoți. Nu întotdeauna însă aceştia se lăsau impresionați de puterea superstițiilor, astfel încât unul dintre holongări, Bembea Gheorghe a reuşit să strângă la sfârşitul secolului XIX o cantitate mare de aur pe care a preschimbat-o în bani la Viena, ceea ce ia permis să-şi ridice în satul Bucium Poeni o casa de dimensiuni impresionante după modelul culelor olteneşti. În fața comunității, el şi-a justificat îmbogățirea printr-un vis premonitoriu în cadrul căruia un bătrân i-ar fi semnalat locul unde se aflau piritele aurifere.

O altă modalitate prin care asociații căutau să obțină o cantitate sporită de minereu față de cea care le revenea din împărțirea efectuată de „jurați", era aceea de a strecura pe neobservate mici cantități de minereu aurifer în opinci. Proprietarii de mine care aveau la lucru salariați erau însă foarte severi cu aceştia în asemenea circumstanțe: „Decât să fie aur şi să-l fure minerii mai bine să nu se găsească"[5].

Totuşi, aurul a fost extras în cantități destul de însemnate din exploatările buciumane, chiar dacă acestea erau relativ mai sărace decât cele din Roşia Montană şi implicând un grad mai mare de risc datorită structurii solului şi dispunerii filoanelor. Activitatea extractivă a fost însă atât de intensă şi la Bucium astfel încât se spunea că un miner destoinic ar putea să ajungă de aici la Roşia numai pe sub pământ prin labirintul de galerii verticale şi orizontale ce urmăreau filoanele. Era legendar pentru bogăția lui filonul supranumit „Vâna viperei" şi care pornea de la Roşia ajungând până la vârful Vâlcoi. Faima despre destoinicia bărbaților buciumani era atât de mare încât se spunea că „buciumanii sunt născuți în pilugă" (prin acest termen desemnându-se de regulă groapa de susținere a stâlpilor din mină).

[5] *Ibidem*, p. 45.

În cea de-a doua jumătate a secolului XIX în apărarea drepturilor minerilor s-a ridicat Ecaterina Varga, o femeie curajoasă de origine maghiară şi germană. Născută în Bucium, aceasta a întreprins o serie de demersuri la curtea imperială, ceea ce i-a atras din partea minerilor buciumani apelativul de „Cătălina noastră”. Conform legendelor, aceasta ar fi fost la un moment dat răpită, iar minerii au trecut Vâlcoiul în număr mare ca să o salveze.

De cele mai multe ori, activitatea istovitoare din mină şi de la şteamp în care erau implicate familii întregi (bărbați, femei şi copii) nu avea ca finalitate decât supraviețuirea acestora fără acumulări importante de avere. Speranța îmbogățirii îi însuflețea însă pe toți mai ales în condițiile în care aveau viu în față exemplul unor mineri care „dădeau lovitura” descoperind aurul care le putea modifica radical viața.

Către sfârşitul secolului XVIII au ajuns şi în zonă ecourile faimei lui Mikael Gritta, legendarul personaj din Roşia Montană, care, ajungând la o avere fabuloasă, a ridicat şapte şcoli şi şapte biserici în Roşia şi în apropierea ei. Biserica şi şcoala din Bucium Cerbu au fost de altfel ridicate din banii lui.

Un secol mai târziu şi dintre buciumani se ivea un astfel de personaj lipsit însă de generozitatea lui Gritta. Despre Popa Iancu din satul Bucium Poeni legenda spune că ar fi acumulat cca.700 kg. aur. Fără a avea nimic din simplitatea tagmei preoțeşti din care făcea parte şi-a ridicat o casa de dimensiuni impresionante (ce a adăpostit după moartea lui şcoala din sat) şi şi-a amenajat un parc cu căprioare. Avea trăsură proprie, o serie de servitori şi, în plus, deținea un număr mare de cârciumi pe drumul spre Abrud. Ulterior însă urmaşii săi au dat faliment fiind nevoiți să închidă în cele din urmă mina Boteş, care a stat la originea imensei averi a preotului.

În linii mari, acelaşi lucru pare a se fi întâmplat chiar şi cu alți buciumani care şi-au chivernisit câştigurile construindu-şi şteampuri noi, cumpărând pământ sau ridicându-şi case mari decorate cu feronerie de sorginte apuseană (de la Viena sau Budapesta). Destinul a făcut ca urmaşii acestora să risipească totul astfel încât familiile au decăzut ajungând din nou să muncească din greu pentru a supraviețui.

O altă categorie era aceea a minerilor norocoşi care descoperind întâmplător o cantitate mare de aur se puneau pe cheltuit voind să-şi îndeplinească toate fanteziile. Mulți dintre aceştia porneau cu aurul la Abrud, unde după ce îl preschimbau la bancă sau la contrabandişti, încingeau chefuri monstruoase prin localurile din oraş (în număr de

aprox. 30). Petreceau apoi câte o săptămână cu lăutarii şi femeile până cheltuiau o mare parte din câştigul obținut atât de greu. Este de notorietate cazul unui astfel de miner care pentru a se înapoia acasă a închiriat trei trăsuri: în prima a călătorit pălăria respectivului, în cea de-a doua bastonul, iar de abia în ultima s-a urcat şi veselul miner. Despre un altul se spune ca s-ar fi întors de la Abrud într-o roabă. Un caz aparte îl constituie cel care în euforia conferită de alcool şi de bucuria câştigului a intrat cu calul în galeria de la „Detunata”.

Pe Valea Abruzel se păstrează o legendă despre un personaj, numit Petre a lui Ştefan, care ar fi ajuns la o asemenea avere, încât la un moment dat a intenționat să-şi podească casa cu monede, lucru considerat de autorități ca o impietate la adresa regelui, a cărui figură era imprimată pe acestea. Prin urmare, pentru a nu se ajunge la situația ca locatarii casei să calce cu picioarele pe chipul maiestății sale, respectivului nu i s-a permis să-şi îndeplinească fantezia.

Deşi marea majoritate a minerilor buciumani au muncit o viață întreagă fără a avea şansa unei lovituri norocoase de târnăcop, totuşi mulți dintre ei au reuşit să acumuleze încet, încet praful prețios şi să-şi îmbunătățească vizibil traiul familiilor lor. „Standardul de viață e mai ridicat decât în alte părți ale munților Apuseni, copiii sunt mai bine hrăniți (chiar şi la Bucium) şi mai bine îmbrăcați, iar părinții le poartă din toate punctele de vedere o grijă deosebită”[6].

Nivelul sporit de bunăstare se reflectă atât în aspectul aşezării, în cadrul căreia au supraviețuit până astăzi o serie de case monumentale protejate cu feronerie de sorginte apuseană, cât mai ales în portul popular buciumănesc. Astfel, costumul pe care femeile îl purtau duminica şi la sărbători a devenit emblematic pentru situația socială a acestei zone, prin piesele brodate cu fir de mătase şi alte materiale scumpe, cât mai ales prin bijuteriile de aur. Vestiți în toată regiunea Apusenilor, cerceii buciumăneşti cântăreau, de regulă, peste 10 g şi erau confecționați la Viena sau la Abrud, după modelele bijuteriilor vieneze. În a doua jumătate a sec. XIX, voiajorii comerciali, atraşi de această zonă auriferă, aduc de la Viena cercei rotunzi, decorați cu piatră roşie la mijloc, înconjurată de câte un brâu albastru şi unul alb[7].

---

[6] Mihai Bernic, *Capitalul uman în Munții Apuseni*, în „Țara Moților. Studii, articole şi comunicări”, V, Cluj, Editura Museum ,1997, *passim.*
[7] N. Dunăre, M. Focşa, *op. cit.*, p. 20.

Broşele de aur şi salbele din argint filigranat, provenite tot de la Viena, completau aspectul somptuos al costumului tradițional din zonă. De altfel, spre deosebire de alte localități miniere, unde costumul popular a dispărut cu mult înainte de începutul sec. XX, fiind înlocuit de cel urban, „nemțesc”, în Bucium el s-a păstrat chiar şi după al doilea război mondial. Către sfârşitul sec. XX însă, costumul nu mai este purtat decât arareori pe la nunți şi sărbători şi mai ales de către femei.

Bătrânele, în special, păstrează cu grijă costumele purtate în tinerețe, când exista o adevărată competiție între fetele comunei în ceea ce priveşte achiziționarea unor piese cât mai frumoase. Cel mai adesea ele cumpărau de la Abrud diferite materiale scumpe: grenadir (marchizet), barşon (catifea), mătase, opal, pe care le croiau şi le coseau meşterițele satului. Luni era zi de târg la Abrud şi buciumanii înstăriți nu ezitau să parcurgă cu trăsura distanța dintre cele două localități. De aici îşi asigurau necesarul de țesături din lână, precum şi cioarecii din pănură de la negustorii din zonele în care unde creşterea oilor avea o importanță mai mare decât aici. Nu lipseau de la târg moții cu ciubere, pe care le vindeau cu bucata. Târguri mai mari de animale şi mărfuri se desfăşurau aici la Sf. Nicolae, la Sf. Gheorghe si la Ziua Crucii. De asemenea, primăvara şi toamna, buciumanii mergeau şi la Câmpeni, unde aveau târguri tradiționale, ce adunau populația din toată Țara Moților (în special pe cei interesați în vânzarea-cumpărarea de vite). La rândul lor şi buciumanii obişnuiau să pornească prin țară comercializându-şi produsele, atât în zone mai apropiate, cum erau cei ce vindeau lactate sâmbăta la piața din Roşia Montană, sau mai îndepărtate, precum proprietarii de gatere – „fireze”. Aceştia schimbau scândură pe cereale la Alba, Brad, Teiuş, Hălmagiu, pornind cu carele la drum toamna, când dădea bruma. Un astfel de drum era destul de obositor pentru că dura de regulă peste o săptămână şi se înnopta cel mai adesea în carul cu fân.

Pentru achiziționarea de alimente şi diverse produse uzuale, în fiecare duminică era zi de piață în Bucium Poeni. Pe un platou mărginit de o parte de pârâul Valea Negrilesii, iar de cealaltă de două cârciumi şi de curtea bisericii, se adunau negustori sosiți uneori din regiuni destul de îndepărtate. Piața era proprietatea bisericii care o încredința anual spre administrare unor persoane ce licitau pentru „vama târgului”. Aceştia colectau taxa vamală emițând chitanțe negustorilor în schimbul cărora aceştia puteau folosi şoproanele şi tarabele amenajate în piață. Exista chiar şi o măcelărie, unde se comercializa în special carne de

vită, spațiul respectiv fiind închiriat, de asemenea, în urma unei licitații anuale. David Candiu a fost unul dintre cei care s-au ocupat de aceasta pe o perioadă ceva mai lungă, în prima jumătate a sec. XX. În apropierea măcelăriei poposeau de regulă carele cu boi încărcate cu „bucate”: grâu, porumb, conduse de negustori buciumani şi abrudeni care le încărcau cu cereale în zonele în care clima şi relieful permiteau cultivarea unor astfel de plante. Unitatea de măsură utilizată de aceştia purta numele de „feldelă”, echivalând cu aprox. 15 kg. Lângă aceştia îşi aveau locul „țărenii” de la Ighiu şi Miceşti cu căruțele încărcate de fructe şi diverse legume. Pe latura dinspre curtea bisericii se aflau într-un colț, mogoşenii oferind spre vânzare smântână, caş dulce, găini, ouă şi miere.

În imediata apropiere a negustorilor din Mogoş se aflau înşirate în linie tarabele prospătărițelor venite de la Abrud: Mali, Neti şi Iuli. Acestea pregăteau pe grătare „proaspăta” – carne de porc prăjită în unsoare, pe care o ofereau atât celorlalți negustori, cât şi cumpărătorilor. Tot în acest scop sosea de regulă în piață şi „vijlarul”, ce putea fi recunoscut de la distanță după bascul roşu cu moț pe care obişnuia să-l poarte. El avea în Abrud un atelier propriu de preparare a cârnaților din carne de capră „vijli”, pe care îi aducea şi la piața din Bucium, servindu-i fierți într-un cazan. În apropierea lui îşi aşezau țăranii de pe Valea Arieşului diversele unelte şi vase din lemn, în prelucrarea cărora erau meşteri vestiți în toată Transilvania. Nelipsiți de la târg erau olarii din Bihor, comercializând o gamă largă de oale şi cancee de diferite dimensiuni, unele având şi funcționalități aparte, specifice locului. De pildă, foarte căutate erau în Bucium canceele găurite în fund pentru a lăsa apa să curgă în cantități reduse deasupra şaitrocului, în procesul de spălare a aurului.

În centrul pieței erau plasați de obicei negustorii sosiți de la Alba cu diferite stofe, inclusiv englezeşti şi cu pânzeturi, printre care şi pânza albă denumită local „jolj”. De la Abrud veneau negustorii de încălțăminte şi pielărie: Mitraş, specializat în opinci, curele şi hamuri, şi Purecu pantofarul oferind papuci, pantofi şi cizme. Ca şi la Roşia Montană, deosebit de apreciate printre mineri erau cizmele „bilgăre” din piele cu turetci galbene. Pentru bocancii destinați lucrului în mină, „papuci cu piele întoarsă”, negustorul oferea o garanție de cel puțin un an, fapt ce dovedeşte seriozitatea cu care îşi trata clienții.

Pe un spațiu larg din centrul pieței îşi expunea produsele „şatra”. Printre negustorii sosiți cu astfel de tarabe se număra un oarecare Toma

venit probabil din Abrud care oferea spre vânzare diverse mărunțişuri: inele, cercei, papiote de ață, foarfeci, piepteni etc. Cu bărbințele (butoiaşe) cu vin pe spinarea calului veneau la piață negustorii de vin de la Țelna, Ighiu, Cricău. Tot ei îi aprovizionau cu băuturi şi pe cârciumarii din zonă. De altfel, chiar pe o latură a pieței se aflau plasate unul lângă altul localurile cunoscute sub numele ***La Mendel*** şi ***La Țandrău***. Apărută încă de la sfârşitul secolului XIX, prima dintre ele fusese proprietatea unui evreu care a făcut o avere importantă în urma acestei negustorii, mai ales datorită faptului că până la primul război mondial el deținea „acciza" – monopolul statului pe comercializarea de alcool în județul Alba. Ulterior, după moartea lui Mendel, cârciuma a fost administrată de fiul său vitreg, Jurcă Nicolae, stabilimentul păstrându-şi vechea denumire până în 1947, când Jurcă a murit şi cârciuma a fost închisă, fiind transformată în casă de locuit. După 1918, chiar lângă „Mendel", a fost inaugurată o altă cârciumă cu magazin, *La Țandrău*, al cărei proprietar era moştenitorul minerului Duba, despre care se spunea că izbutise să strângă o cantitate impresionantă de aur (cca. 40 kg). Concurența dintre cele două localuri situate unul lângă altul a fost deosebit de acerbă generând şi momente mai puțin paşnice, dat fiind temperamentul impulsiv al lui Țandrău care, de altfel, a şi murit în 1935, asasinat de către unul din numeroşii duşmani pe care şi-i făcuse. Cârciuma acestuia a fost închisă după al doilea război mondial, ca de altfel cea mai mare parte a localurilor din comună: *La laia lupului* (proprietar: Lupu Nicolae, urmat de Lupu Horea) din Bucium Poeni, *La Bogdan* situată ceva mai sus pe Valea Negrilesii, *La Moise*, despre al cărui proprietar se zvonea că ar fi dăruit regelui Ferdinand o oaie cu mieii de aur. Cârciuma din Valea Şesii, deținută de văduva David şi cunoscută sub numele de *Făgădău*, a fost abandonată încă din 1935. Aprovizionată cu căruțele de băutură de la Blaj şi Târnave, cârciuma nu a mai putut face față taxelor ridicate („era mare fiscul"), deşi clienții nu lipseau.

Se beau atât băuturi tari, ca vinarsul (cu țoiul), cât şi berea la „țap", dar licoarea preferată de către buciumani era vinul, atât alb, cât şi negru.

Dar frecventarea cârciumilor nu constituia decât una din modalitățile de petrecere a timpului liber pentru tinerii buciumani. Astfel, flăcăii obişnuiau să-şi declare dragostea fetelor prin serenade romantice la geam. Însoțiți de prieteni şi acompaniați de muzica harmonicelor sau a altor instrumente muzicale, cântau diverse melodii la modă, aşteptând cu nerăbdare momentul în care cea aleasă aprindea

câteva bețe de chibrit, ca semn că primea serenada şi împărtăşea sentimentele respectivului. Iarna flăcăii înhămau cai la sănii, pregăteau înăuntru un aşternut din țoale şi cojoace, după care porneau împreună cu fetele la plimbare. Cel mai adesea pentru a se încălzi luau cu ei şi butelcile cu tărie din care mai gustau pe parcurs. De asemenea, era obiceiul ca duminica, după slujba de la biserică, perechile de tineri şi fete gătiți în mândrele costume buciumăneşti să pornească la plimbare prin comună. Fetelor însă, părinții le interziceau să zăbovească în sat după lăsarea serii, ceea ce era foarte pe placul unor tinere neveste, care nefiind supuse unor astfel de restricții îşi permiteau, în lipsa soților plecați cu treburi din comună, să flirteze cu flăcăii. Chiar şi atunci când tinerii se înțelegeau cu privire la căsătorie şi aveau avizul părinților, fata nu putea să stea prea mult seara la poartă în uliță cu iubitul, căci mama sa, foarte atentă la păstrarea bunului renume, o chema în casă.

Clăcile de întrajutorare, dar şi şezătorile, în care fiecare fată muncea pentru ea, constituiau modalități de distracție, dar şi de lucru pentru tineret. Cu aceste ocazii se torcea, se tricota, se scărmănau penele de găină, se depănuşa porumbul, fie în casa câte uneia dintre gospodine, fie în spații neutre, cum ar fi o anumită cameră din incinta unde funcționase cândva moara din Bucium Poeni. La „torcării”, de pildă, fetele torceau lâna cu fusul sau cu maşina (ceea ce presupunea un grad sporit de dificultate), existând o adevărată competiție între ele pentru realizarea celor mai frumoase gheme. Flăcăii participau şi ei la aceste manifestări, dar rolul lor se reducea la a întreține buna dispoziție şi a juca apoi fetele. De regulă, recurgeau la diverse stratageme pentru a le face pe frumoasele buciumănence să scape fusele pe jos, căci exista şi aici, ca şi la Roşia Montană, o regulă conform căreia, cel ce prindea fusul nu-l înapoia posesoarei decât în schimbul unei sărutări[8].Nu de puține ori chiar fetele lăsau să le scape fusul, pentru a se recurge la jocul erotic amintit. În plus, la clăcile de pene, flăcăii, spre amuzamentul general, obişnuiau să sufle cu putere împrăştiind penele prin cameră. Atmosfera era înviorată de băutura şi sunetul harmonicelor mânuite de flăcăi. Cu această ocazie fetele serveau celor prezenți plăcinte sau grâu şi porumb fiert şi îndulcit. Pigmentate aşadar de joc şi voie bună, clăcile, care uneori se prelungeau până la miezul nopții, erau mai frecvente în Postul Crăciunului considerat „Post de fericire”, şi mult mai rare în Postul Patimilor, când se impunea o mai mare sobrietate.

[8] M. Ioniță, *Cartea Vâlvelor*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1982, p. 56.

De altfel, intrarea în Postul Paştelui, marcată de Lăsatul Secului era punctată de un alt obicei prin care tinerii îşi exprimau sentimentele într-un mod ceva mai puțin romantic decât serenadele. Astfel, „la prinsul postului”, zi caracterizată în general prin mici petreceri în familie, fetele obişnuiau să coacă plăcinte de brânză pentru pețitori. Farfuriile cu plăcinte erau aşezate la geam în aşteptarea iubitului care apărea pe înserat. Nu de puține ori, alți tineri, profitând de neatenția fetelor, furau plăcintele de la geam, astfel acestea nu mai aveau cu ce să-şi servească pețitorii.

Ziua de Lăsatul Secului era şi ultima în care se putea desfăşura în Bucium obiceiul „făşingoilor”. Conform datelor furnizate de informatori, în intervalul dintre Crăciun şi Postul Paştelui, denumit local „făşang”, tinerii puteau să se deghizeze oricând în „făşingoi” şi să pornească pe la casele oamenilor, unde aparent nu făceau nimic altceva decât să sperie şi să amuze în acelaşi timp gazdele, străduindu-se să nu fie recunoscuți. Pentru aceasta, fetele se îmbrăcau în haine bărbăteşti, iar flăcăii îşi puneau rochii, ascunzându-şi fețele sub un strat de funingine. Într-o oarecare măsură, obiceiul descris poate fi pus în legătură cu alte manifestări de acest gen desfăşurate în ultima săptămână de dinaintea Postului. Acestea par să releve o origine precreştină, practicile respective alcătuind în fond elementele unui scenariu ritual de renovare a timpului ce debuta prin simularea unei degradări şi îmbătrâniri a timpului până la recrearea haosului originar[9].

În acelaşi cadru arhaic se înscriu şi semnificațiile precreştine ale focurilor rituale aprinse pe dealuri în ziua de 9 martie, „de 40 de sfinți”. Denumite local „bubătăi”, focurile erau aprinse de către tineri din crenguțele uscate de prin grădini, iar copiii obişnuiau să sară pe deasupra lor. Se pare că, inițial, aceste sărituri constituiau un ritual purificator. Răspândită pe o arie largă în Transilvania, dar fără a lipsi însă şi din alte regiuni ale țării, practica focurilor rituale îşi avea originea în credința că astfel se putea influența pozitiv evoluția soarelui ajuns în preajma echinocțiului de primăvară, când lumina şi căldura propagate de el erau puse în cumpănă de forțele frigului şi ale întunericului[10].

Pe un alt palier se află tradițiile şi festivitățile populare legate de marea sărbătoare creştină a Învierii Domnului. Aceasta era precedată cu

---

[9] I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1988, p. 184.
[10] *Ibidem*, p. 174.

o săptămână de ziua Floriilor în care creştinii asistau la slujbă în biserică, după care duceau acasă crenguțe (mâțişori) de salcie pe care-i agățau la streaşină sau la icoane.

În Săptămâna Mare enoriaşii participau la slujbele speciale, „denii”, şi păstrau un post mai aspru, pregătindu-se trupeşte şi sufleteşte pentru miracolul Învierii. Comemorând patimile Mântuitorului, femeile nu lucrau în Vinerea Mare, ci doar după lăsarea serii se apucau să roşească ouăle. În această zi buciumanii obişnuiau să meargă la biserică, unde participau la slujba de prohod cu lumânări în mână. După slujbă se înconjura biserica, iar bărbații „puşcau”, mai recent se folosea pentru aceasta carbid. Producerea acestor zgomote puternice pe care le putem întâlni în zonă şi la Crăciun, îşi poate avea originea în credința străveche că astfel erau alungate duhurile rele. Sâmbăta o petreceau gătind bucatele tradiționale pentru Paşti, ciorba de cap de miel, drob, tocăniță ş.a.

La slujba de Înviere gospodarii participau cu întreaga familie îmbrăcată cu hainele cele mai frumoase, de preferință noi. Fetele țineau în mare secret modelele decorative pe care le utilizau la confecționarea hainelor menite a le purta de Paşti. După slujbă, buciumanii primeau la ieşire câte un pahar de vin de pomană, „vinul Paştelui”, care era din timp adus la biserică de către o persoană stabilită dinainte. Obişnuiau apoi să ciocnească ouă roşii pe care fiecare le aducea cu sine de acasă, iar bărbații porneau un joc de îndemânare cu aceste ouă, pe care le aliniau pe pământ. Fiecare trebuia să dea cu banul spre ele, iar cel care nu reuşea să atingă oul pierdea atât banul, cât şi oul pus în joc. Din suma câştigată de campion se achiziționa băutură pe care competitorii o beau împreună. La biserica din Bucium Izbita după slujba de a doua zi de Paşti se desfăşura „țarina buciumanilor”. Aceasta consta dintr-o horă ce înconjura biserica şi la care participau tinerii şi bătrânii care asistaseră la slujbă; la un moment dat exista chiar un „responsabil cu țarina” care îi îndemna pe ceilalți la joc purtând câte o bâtă în mână şi rostind strigături ironice la adresa celor care se codeau: „Stau feciorii ca butucii !”. Fondul muzical era asigurat de instrumentiştii de la Abrud cu vioara, harmonica şi gordună (contrabas). Cele mai vestite tarafuri erau cele ale lui Țifra şi Ioaniko. Bătrânii se aşezau pe bănci ca să privească la jucători, iar tinerii se mutau spre seară cu jocul la Căminul Cultural. În a doua zi de Paşti se organiza o horă şi în Bucium Poieni pe platoul ce adăpostea, de regulă, târgul duminical. Aici se înălța în această zi, ca şi mai apoi, la Rusalii, câte o „suliță” constând dintr-un brad înalt, având la vârf cinci rânduri de „cloambe” (crenguțe) şi care era

împodobit cu panglici. Uneori, către vârf, era plasată şi o sticlă cu țuică ce constituia miza unei competiții între flăcăi. Unul dintre cetățenii mai de vază (de pildă Lupu Horea, epitropul bisericii) plătea muzicanții ce mânuiau aceleaşi instrumente, cărora li se putea adăuga şi clarinetul. Pe muzica acestora se desfăşurau mai multe hore împrejurul suliței, obicei ce relevă unele influențe apusene[11].

Tot de sorginte străină este şi obiceiul răspândit atât în Transilvania, cât şi în Bucovina, al stropirii fetelor în a doua zi de Paşti. Ritual purificator şi de fertilitate străvechi, convertit într-un gest galant, stropirea era efectuată de flăcăii ce foloseau pentru aceasta parfum sau apă, primind în schimb de la fete câte un ou roşu. Informatorii ne-au semnalat faptul că şi în ziua de Sf. Gheorghe exista obiceiul stropirii, care de astă dată putea îmbrăca şi aspecte ceva mai dure, fetele fiind udate cu găleata cu apă sau de-a dreptul aruncate în pârâu. Un alt ritual de fertilitate „pentru spor în casă", avea loc la o săptămână după Paşti în Duminica Tomii. Denumit „cununa anului", acesta se realiza de această dată cu implicarea bisericii şi consta din aducerea de către gospodine a unor alimente (făină, vin, ulei, sare şi prescuri) care erau sfințite în altar de către preot. După aceea, acestea erau date de pomană sau înapoiate acasă spre consum familiei.

De asemenea, sărbătoarea Armindenului, ce se desfăşura la data de 1 mai şi consta din agățarea unei ramuri verzi de brad, fag sau cireş la poarta casei, avea semnificații ce vizau fertilitatea şi stimularea forțelor productive ale pământului. Pe o paletă mai largă […] „această sărbătoare românească îşi găseşte echivalentul în obiceiul copacului de mai existent la aproape toate popoarele Europei"[12].

În ziua de 21 mai, când avea loc sărbătoarea Sfinților Constantin şi Elena, buciumanii, însoțiți de preoți, ieşeau pe câmp la sfințirea locurilor de păşune de pe Vâlcoi, în speranța unui an rodnic.

Ceva mai târziu, în ziua de Ispas, când biserica celebrează Înălțarea Domnului, sătenii din Bucium, dar şi din comunele înconjurătoare, ieşeau din nou la iarbă verde cu ocazia Nedeii de la Negrileasa, desfăşurată pe vestita Poiana Narciselor, obicei păstrat până azi. La originea acestei nedei se află o legendă conform căreia, cândva, demult, un preot „se smintise" şi umbla singur prin păduri. Ajuns la

---

[11] I. Evseev, *Dicționar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Editura Amarcord, 1997, p. 37.
[12] *Ibidem.*

Negrileasa, el ar fi băut apă dintr-un izvor miraculos, revenindu-şi. De atunci, anual, de Ispas, preoții vin şi slujesc locul unde, de sub o cruce, izvorăşte doar în această zi, un firicel de apă. Gospodarii veniți cu mic cu mare îşi aduceau cu ei mâncare şi băutură, iar după slujbă pornea o petrecere câmpenească. La plecare nu uitau să ia cu ei recipiente cu apa sfințită, considerată a fi folositoare în cazul diverselor îmbolnăviri.

Ca în toată Transilvania, şi în Bucium ziua de 24 iunie, de Sânziene, era marcată de practici divinatorii. Astfel, încă din seara de ajun, fetele culegeau de pe dealuri flori de sânziene din care împleteau coronițe rotunde, pe care apoi le aruncau pe casă. Dacă acestea rămâneau agățate de acoperiş până dimineață, faptul era considerat semn bun, vestind viață lungă celor ce locuiau în respectiva gospodărie, iar fetei nemăritate îi semnala apropierea nunții. Când coronița cădea la pământ se considera, dimpotrivă, că este semn rău pentru toți ai casei. Gospodinele mai agățau coronițe la grajduri, precum şi la parii de mazăre pentru ca aceştia să rodească cu spor. Conform celor spuse de unele din bătrânele satului, exista credința cândva că nişte ființe fantastice, denumite Sânziene, puteau fi văzute uneori într-un loc aparte din Bucium sat.

Dat fiind specificul localității, ziua de 18 august (Ziua Minerului) era celebrată de către întreaga comunitate printr-o serie de petreceri populare desfăşurate în Bucium Izbita, dar şi la Roşia Montană. Cu această ocazie erau chemați muzicanți de la Abrud, minerii şi familiile lor ospătându-se cu alimente specifice precum „proaspăta” şi „pupchi” (colaci cu miere).

Următoarea mare sărbătoare aşteptată cu nerăbdare de către tineri şi bătrâni, dar mai ales de copii, era Crăciunul. În cete relativ puțin numeroase, băieții şi fetele (până la vârsta de 15 ani) porneau în Ajunul Crăciunului să colinde pe la casele gospodarilor comunei. Primiți cu drag şi răsplătiți cu bani, mere sau prăjituri, copiii rosteau colindele tradiționale: „O ce veste”, „Steaua de la răsărit”, „Scoală gazdă din pătuț”, „Trei păstori” sau urau cu „pițera”. Pregătită din timp de către părinții copiilor, aceasta consta dintr-o nuia de salcie curățată şi crestată parțial, care era stropită cu apă şi lăsată să înghețe sub forma unor floricele de gheață, decorate apoi uneori şi cu hârtie creponată. Copiii intrau în curtea gospodarului şi rosteau: „Bun Ajunul de Crăciun ! / Ne primiți cu pițera?”, după care adresau urări de spor şi sănătate gazdelor.

În ziua de Crăciun porneau la colindat şi tinerii necăsătoriți, care, după repetiții temeinice, alcătuiau ceata „Crailor” (sau, cum mai era

denumită local, „bundaşi”). Costumați în haine largi, roşii, decorate cu hârtie creponată şi purtând săbii de lemn, cei opt-zece flăcăi interpretau sceneta cunoscută şi în alte zone sub numele de „Irozi” în care erau evocate evenimente legate de naşterea Mântuitorului. La final, atât bundaşii, cât şi muzicanții ce-i însoțeau cu vioara şi toba erau serviți de gazde cu cârnați sau alte alimente, precum şi cu „crampa” (țuică fiartă cu zahăr şi chimen). Pentru Bucium Muntari (oarecum mai izolat de celelalte sate ale comunei), informatorii ne-au semnalat obiceiul ca, după ce colindau pe la gospodari, diferitele cete să se adune pe la una dintre case, unde porneau să petreacă împreună. Relațiile dintre colindători nu erau totdeauna dintre cele mai bune, existând cazuri în care, încurajați de efectul cumulat al „crampelor” îngurgitate pe parcurs, unii tineri ajungeau să-i bată pe cei din cetele concurente pentru a le lua banii.

În general însă buciumanii petreceau paşnic ziua de Crăciun, cu mese bogate în familie (nelipsite fiind preparatele din porc şi afumăturile), dar şi cu „hore” la Căminul Cultural (mai recent), unde se juca țarina, învârtita pe doi paşi etc. Şi la Izbita se desfăşurau la bufet tot petreceri cu joc, „baluri”, atât de Crăciun, cât şi de Anul Nou.

Relatările despre desfăşurarea Pluguşorului şi a unor jocuri cu capra nu sunt de natură să probeze caracterul lor tradițional în acest areal, astfel încât suntem îndreptățiți să considerăm că ele sunt rezultatul unor influențe recente.

Nu acelaşi lucru se poate spune despre obiceiul fetelor de a-şi afla ursita în noaptea de Anul Nou, când, conform tradiției populare, se deschid cerurile. Una dintre practicile divinatorii întâlnite aici şi cunoscută în general sub denumirea de Sânvasit sau Vergel[13], consta în aşezarea pe masă a mai multor obiecte acoperite cu farfurii. Fără să ştie ce se afla înăuntru, fetele alegeau câte o farfurie interpretând profilul psihic sau fizic al ursitului, în funcție de ceea ce găseau dedesubt: (cărbune=brunet, sare=bogat, oglindă=frumos, grâu=bun). O altă metodă implica scufundarea unei verighete într-un pahar aşezat pe o față de masă albă şi plin cu apă de izvor. Cu ajutorul unei oglinzi tânăra privea în pahar, de unde se spunea că trebuia să apară figura viitorului soț.

Nici ziua de 6 ianuarie, când biserica creştină celebra Botezul Domnului, sărbătoare denumită local „Apă botează”, nu era lipsită de proceduri divinatorii. Cu această ocazie, fetele frământau o prescură din făină şi sare pe care o puneau sub prag la sosirea preotului cu crucea.

[13] A. Olteanu, *Şcoala de solomonie*, Bucureşti, Editura Paideia 1999, p.463.

Țineau post negru până seara, când mâncau prescura amintită şi apoi se culcau având cu ele câte o crenguță de busuioc din buchetul („mătăuzul”) preotului, încredințate fiind că ursitul le va apărea în vis. Apa sfințită la Bobotează era considerată bună de leac pentru oameni şi animale, dar nu se putea utiliza oricum şi se bea pe nemâncate timp de 14 zile după sfințire.

Obiceiurile legate de evenimente din ciclul vieții îmbracă la Bucium aspecte deosebit de interesante relevând un mai mare grad de conservatorism în comparaţie cu cele legate de sărbători calendaristice, care în cea mai mare parte a lor au cunoscut importante modificări, mergând până la totala lor dispariție (horele duminicale şi de sărbători, pițera, Craii, şezătorile etc.). Forța tradiției a făcut ca în acest domeniu efectele modernizării şi influenței exercitate de apropierea oraşului, precum şi ale răspândirii informațiilor o dată cu „explozia” mass-mediei, să fie de mai mică amploare.

Totuşi, comparativ cu bogăția de practici magice ce însoțesc naşterea unui copil şi intrarea sa în rândul creştinilor existente în zonele de sud ale țării, la Bucium apariția nou născutului este conexată cu o gamă destul de restrânsă de rituri. De regulă, buciumancele năşteau asistate de câte o femeie pricepută denumită moaşă (printre acestea numărându-se Lucreția lui Soare şi Țipțer Ruxandra). Femeia însărcinată năştea cel mai adesea pe pat, excepție făcând cazul în care câte o soacră mai aspră aşeza aşternutul jos pentru ca acesta „să nu-i spurce patul”. Moaşa efectua prima baie a nou născutului (fără conotații speciale) şi o iniția pe tânăra mamă în îngrijirea copilului. Apoi îi făcea vizite regulate până la sfârşitul perioadei de lăuzie, când de obicei avea loc şi ceremonia botezului. În cazul copiilor firavi şi bolnăvicioşi se recurgea la botezarea precipitată pentru ca aceştia să nu moară „păgâni”. Chiar şi în acest caz copiii decedați nu erau excluşi total din comunitatea creştinilor, ci erau îngropați în cimitir, cu cruce la mormânt.

În general, ceremonia botezului se desfăşura într-un mod extrem de simplu, constând doar în slujba de la biserică, ocazie cu care naşii dădeau în dar o pânză şi o cămăşuță pentru copil, aduceau lumânarea şi achitau taxa la preot. Fina nu avea obligații speciale nici față de moaşă nici față de naşi, cărora le datora totuşi un adânc respect. Participanții la botez lăsau câtiva bănuți în hainele copilului. În leagăn printre pănuşile

de porumb acoperite cu scutece, mama punea uneori câte o cărticică sub capul copilului „[….] pentru a fi bun cititor”[14].

Cea de-a doua mare etapă din viaţa omului, nunta, era marcată de un număr mai semnificativ de rituri de trecere menite să asigure un debut cât mai favorabil pentru noul cuplu.

Cel mai adesea flăcăii se căsătoreau după efectuarea stagiului militar, pe la 20-22 ani, iar fetele după 18-19 ani. Excepţiile nu erau niciodată satirizate în public, obiceiul strigării peste sat sau al „matăhăilor” din alte zone ale Transilvaniei nefiind caracteristic pentru aria cercetată.

De regulă, după ce tinerii se înţelegeau să se căsătorească, flăcăul venea în peţit duminica la părinţii fetei sau cu „goja” cum era denumit însoţitorul său, indiferent dacă era vorba de vreo altă rudă sau de vreun prieten. Avea loc cu această ocazie înţelegerea „pe vedere”, în care se discutau, fără adaosuri rituale, detaliile căsătoriei. Buciumanii se considerau „fala” şi aveau mari rezerve în a-şi căsători copii cu „viniturile” (cei veniţi din alte localităţi, pe care îi luau în derâdere prin porecle ca: „straiţă” – pentru lupşeni, „bâtă” – pentru mogoşeni, „guşă” – pentru corneni). Nu rare au fost cazurile în care părinţii, din diferite motive, ţinând fie de acest aspect, fie de vârsta fragedă a tinerilor, sau, mai ales de nepotrivirea de avere, s-au opus căsătoriei, determinându-i pe cei implicaţi să fugă împreună (de exemplu, Danciu Elena din Gura Izbitei). Cel mai adesea, după un timp, spiritele se mai calmau, astfel încât părinţii se resemnau. O situaţie similară se petrecea în cazul copiilor din flori, acceptaţi în cele din urmă de comunitate.

Revenind la „înţelegerea pe vedere”, trebuie specificat că aici se fixa şi zestrea fetei care trebuia să fie la înălţimea stării materiale a băiatului (desigur şi viceversa). În funcţie de averea fiecăruia, o fată putea avea ca dotă: pământ, o pereche de boi, o vacă, aur (una dintre informatoare, Crâsnic Silvia, a avut ca zestre 4 kg aur), ţoluri, covoare, aşternuturi, perne. Cândva, fata era obligată să coasă mirelui o cămaşă. La rândul lui, tânărul trebuia să aibă posibilitatea de a-şi întreţine familia şi eventual de a-şi ridica o casă, pentru a nu locui cu părinţii săi. Au existat desigur şi cazuri în care flăcăii s-au „măritat”, mutându-se după nuntă în gospodăria părinţilor fetei, fapt satirizat de către gura satului cu expresia „şi-a pus clopu în cui”.

---

[14] Gheorghe Pavelescu, *Magia la români*, Bucureşti, Editura Minerva, 1998, p. 36

Între momentul înțelegerii şi cel al oficializării relației (6 luni – 1 an) tinerii nu puteau încă ieşi la joc fără a fi însoțiți de părinți. În acest interval se desfăşura şi ceremonia logodnei, ocazie cu care se schimbau verighete şi avea loc o mică petrecere.

Nunțile se desfăşurau duminica, fie la casa unuia dintre miri, fie la cârciumă sau la o casă mai încăpătoare din vecini. Cu o lună înainte de data fixată, tinerii îşi anunțau rudele, prietenii şi vecinii despre eveniment. În acest sens, exista obligativitatea morală a unei reciprocități în participarea la o astfel de ceremonie. În săptămâna de dinaintea nunții, prietenele miresei, denumite ”nisorlene” (domnişoare de onoare), împrumutau veselă şi tacâmuri de la diverse gospodine din comună. Flăcăii „vifelii” se duceau, în număr de opt, la naşi pentru a-i chema oficial la nuntă. Apoi, îmbrăcați în costume populare, cu fundă tricoloră – „primel” şi purtând o ploscă cu vin împodobită cu panglici, ei veneau pe la gospodari pentru a le cere confirmarea participării la eveniment, ocazie cu care îi şi serveau cu vin din ploscă. Cam tot atunci, nisorlenele împodobeau doi brazi cu funde, care apoi erau plasați la poarta mirilor.

De regulă, părinții băiatului plăteau băutura şi muzicanții aduşi de la Abrud, iar ai fetei mâncarea, în timp ce naşii achitau taxa la biserică. Erau aleşi un număr de 8-12 perechi de naşi care țineau cu toții lumânări în biserică, rolul cel mai important avându-l totuşi perechea de „naşi mari”, care dădeau darul cel mai substanțial şi se angajau apoi să boteze primul copil. Ultimele două zile dinaintea nunții erau destinate sacrificării câte unui vițel sau porc şi preparării mâncărurilor de către rude şi vecine sub îndrumarea bucătăresei nunții. Un astfel de meniu consta de regulă din supă de vițel, „belpece” cu macaroane (carne de vită feliată preparată cu sos de roşii), tocăniță de cartofi, prăjituri: beleş-cremeş şi poronio (un aluat fraged cu marmeladă). Uneori se pregăteau şi aperitive ca maioşi, chiftele, caş sau brânză etc. Nu lipseau nici 3-4 torturi, la nunțile mai cu falǎ acestea putând ajunge la câteva zeci.

În dimineața nunții, vifelii, îmbrăcați în costumele tradiționale buciumăneşti, având la piept primel, îi aduceau pe naşi la casa mirelui, în sunetele muzicii interpretate de vestite tarafuri de la Abrud, cum ar fi cele amintite, al lui Țifra sau al lui Ioaniko (lăutar ungur).

Alaiul nupțial, compus din mire, vifeli, naşi, rude, muzicanți, pornea apoi către casa miresei având în frunte un vornic ce constituia coordonatorul nunții. Îmbrăcat ca şi vifelii cu primel în piept, vornicul era de regulă unul dintre bărbații care „ştia rostul nunții” (de pildă,

Gheorghe al lui Culaie şi Neluțu al lui Năpârcuț din Bucium Saşa). Odată sosiți la casa tinerei fete, vornicul intra înăuntru şi rostea orațiile prin care aceasta era cerută de la părinți. Uneori, una dintre nisorlene îi ieşea în întâmpinare, susținând că ea este mireasa, ceea ce atrăgea replica promptă a vifelilor. În cele din urmă se ivea şi mireasa gătită mândru în costum buciumănesc cu capul descoperit coafat cu „cioci" şi funde sau purtând o cununiță cu voal şi ținând în mână un buchet de flori. Cu emoție în glas ea rostea „iertăciunea", luându-şi rămas bun de la părinți pe fondul muzical oferit de taraful ce cânta „Ia-ți mireasă ziua bună". După ce erau serviți cu toții cu câte un pahar de vin, alaiul, în care, de astădată, erau incluse şi nisorlenele alături de vifeli, pornea spre biserică. După ei mergea mireasa cu naşii, iar mirele, îmbrăcat tot în straie tradiționale, le însoțea pe naşe.

În biserică se desfăşura slujba obişnuită de cununie, în cadrul căreia mireasa avea grijă ca la momentul înconjurării mesei să-şi atingă uşor cu piciorul prietenele cele mai bune, menindu-le astfel să-i calce pe urme cât mai curând. La ieşirea din biserică, naşa mare o încredința pe mireasă mirelui, cei doi fiind uniți de acum atât în fața lui Dumnezeu, cât şi în fața oamenilor. Ajunşi apoi la locul de desfăşurare al mesei, nuntaşii petreceau în sunetele muzicii tarafurilor. După ce se servea mâncarea, vornicul bătea cu două şițe într-un ciubăraş pentru a atrage atenția tuturor şi începea să strige „cinstea" miresei.

Darurile constau din: bani, covoare, perne, țoale, fețe de masă, eventual câte un porc sau vițel de la rudele mai apropiate. Un element aparte, încărcat de semnificații rituale, îl constituia prăjitura denumită „pogace", realizată din făină, unt, scorțişoară, drojdie şi zahăr, de către una din mătuşile miresei. Din această prăjitură mirii trebuiau să mănânce împreună în mod simbolic. Însă, testând vigilența naşului, vifelii căutau să fure pogacea înainte de acest moment, lucru care uneori chiar reuşea, astfel obligându-l pe naş să le dea câte o sticlă de țuică. După colectarea darurilor se desfăşura momentul scoaterii coroniței, când naşa punea pe capul miresei baticul – „cheschineu", marcând astfel intrarea acesteia în rândul nevestelor. Jocul miresei ce începea după această ceremonie putea să dureze chiar şi o oră, răstimp în care proaspăta soție juca cu toți cei care o invitau, aceştia plătindu-i în schimb o sumă oarecare de bani, ce se constituia în câştigul ei personal.

Petrecerea se încheia de regulă a doua zi spre prânz, doar la nunțile de mare fală, cum a fost de pildă cea a fiului lui Țandrău Ioan,

nunta a ținut două zile şi două nopți, timp în care participanții s-au veselit pe muzica a două tarafuri.

La o săptămână după nuntă tânăra familie obişnuia să facă naşilor o invitație la masă. De obicei, tinerii locuiau, cel puțin pentru o perioadă la casa părinților mirelui, unde tânăra mireasă trebuia să se supună autorității soacrei, ea având un statut oarecum inferior. Nu rare au fost cazurile în care, după nuntă, tinerele au fost trimise în mod ruşinos acasă la părinți datorită faptului că nu fuseseră virgine.

Cu timpul însă, atât ceremonialul nunții, cât şi mentalitatea satului cu privire la relațiile între tineri au suferit modificări notabile. Aceasta a făcut ca, mai ales către sfârşitul secolului XX, nunțile cu vifeli şi nisorlene să fie tot mai rare, ceea ce a dus şi la înlocuirea unora dintre vechile obiceiuri cu altele relevând influențe urbane moderne.

În cadrul evenimentelor legate de ciclul vieții, momentul care concentrează însă cel mai mare număr de rituri şi tabuuri îl reprezintă şi la Bucium, ca peste tot, trecerea în neființă. Bătrânele spuneau că existau anumite semne prevestitoare de moarte, pe care cei pricepuți le puteau desluşi: vise ciudate, cântecul unei păsări străine etc. Pentru cei care zăceau mai mult timp se solicita uneori ajutorul bisericii care, prin reprezentanții săi, desfăşura anumite practici menite să „aleagă” viața sau moartea pentru muribund, „clopotul de argint de la Abrud” sau slujba de maslu erau considerate infailibile în acest sens.

În zonă nu a fost uzuală practica pregătirii din timp a hainelor trebuitoare pentru moarte, oamenii preferând să nu se gândească la acest moment şi să lase aceasta în grija celor rămaşi în viață, bazându-se atât pe sentimentele filiale, cât şi pe solidaritatea existentă între membrii comunității.

După ce îşi da sufletul, răposatul era spălat de regulă de către cineva străin de familie. În Bucium Izbita, de pildă, o singură femeie era chemată să-i scalde pe morți, cunoscând cel mai bine ce trebuia făcut, precum şi gesturile care era necesar să fie evitate. Astfel, apa de la ultima scaldă nu era niciodată aruncată în râu sau în drum, lucru considerat foarte periculos pentru cei ce ar fi putut intra în contact cu ea, deoarece acest fapt implica o contaminarea cu influențe nefaste[15]. De asemenea, trebuiau evitate şi locurile umbrite, în caz contrar existând credința că gestul ar fi fost aducător de vreme rea.

[15] A. Olteanu, *op. cit.*, p. 555.

Decedatul era apoi aşezat pe o scândură acoperită cu un cearşaf şi aşezată pe buturugi în „ceia casă” („casa curată”). Apoi, un bărbat îi lua măsura corpului cu o bâtă pentru a şti dimensiunile „copârşeului” (sicriului). Exactitatea în măsurători era importantă, existând credința că, dacă sicriul este mai mare, locul rămas gol „are puterea” de a determina şi pe alții să-i urmeze mortului. Pentru a nu fi utilizată la „boscoane” (descântece, făcături), bâta era apoi aruncată în groapă la înmormântare. În coşciugul confecționat de tâmplarul din sat era plasat peste fân „urzicarul” (un cearşaf tăiat cu colțuri – „țoacăne” şi decorat cu diferite modele – „forme”). Pe o pernă era apoi aşezat răposatul (cu mâinile încrucişate dacă era femeie şi cu ele de-a lungul corpului, dacă era bărbat), acoperit cu voal până la bărbie. Tot în sicriu, se mai punea câte o icoană adusă de la biserică, precum şi resturile de unghii şi pieptenul rămase de la ultima toaletă a răposatului. Se făcea acest lucru pentru că exista pericolul ca ele să fie utilizate de către vrăjitoare în descântece; tot în sensul evitării acestui lucru, femeile aveau mare grijă ca nimeni să nu rupă vreun colț de ”urzicar”.

De altfel, timp de 2-3 zile cât era ținut acasă, răposatul era mai tot timpul înconjurat de rude, prieteni şi vecini, cei din jur străduindu-se să nu îl lase singur. Aceasta pentru că „între taberele spiritelor malefice şi cele binevoitoare se dau lupte, iar potrivit crezului, arma cea mai eficace în lumea duhurilor este starea de veghe”[16]. Astfel, tineri şi bătrâni nu ezitau a sta noaptea la privegherea mortului, ocazie cu care erau serviți de gazde cu cozonac. Cei mai în vârstă îşi petreceau timpul discutând sau, în cazul bărbaților, jucând cărți (de regulă 21, 66 sau jocul denumit local „filcăi”). În ceea ce-i priveşte pe tineri, aceştia se amuzau necăjindu-i pe cei mai naivi sau neinițiați într-un joc asemănător bâzei şi purtând aici numele de „palma furată”. Împreună cu tinerele fete, flăcăii mai jucau „scosul din fântână” care avea şi o oarecare încărcătură erotică întrucât acestea nu se lăsau scoase dintr-o fântână imaginară decât în schimbul unor sărutări foarte reale.

În dimineața înmormântării, preotul citea o slujbă în camera mortului, după care răposatul era scos afară cu picioarele înainte pe o năsălie. După acest moment se petrece şi aici un obicei pe care ni l-au semnalat şi informatorii din Roşia Montană şi care constă din închiderea bruscă a uşii lăsând pentru câteva momente familia mortului înăuntru.

---

[16] Tiberiu Graur, *Jocuri de priveghi în Munții Apuseni*, în **A.M.E.T.**, 1971-1973, Cluj Napoca, 1973, p. 595.

Tot atunci, scaunele sau masa pe care fusese mortul aşezat sunt invariabil răsturnate la pământ. Despre acest gen de obiceiuri s-a spus că [ ] „sunt legate de trecerea pragului şi de apărarea spaţiului casei de puterea morţii”[17]. După acest pasaj încărcat de semnificaţii, preotul făcea în curte slujba de înmormântare, după care desena pe peretele casei o cruce asemenea celor făcute de regulă la „feştanii” şi care era menită să protejeze incinta locuită de influenţele nefaste. Apoi, preotul şi dascălul erau aşezaţi la masă, răstimp în care celorlalţi participanţi li se împărţeau colaci copţi în cratiţe şi feliaţi, pentru copii pregătindu-se 20, 30 de colăcei mai mici. La moartea unui copil se împărţeau în plus şi colaci-pasăre, reprezentând probabil „pasărea-suflet”. „Hrană a trupului, pâinea de grâu devine în contextul riturilor funerare şi hrană a sufletului”[18].

Convoiul funerar pornea în cele din urmă spre cimitir cu coşciugul acoperit cu capacul fără a-l mai introduce în biserică, excepţie făcând cazul îngropării unor preoţi, crâsnici sau epitropi. La trecerea peste o apă se slujea şi se făcea „plata” podurilor, cum este cunoscut de regulă obiceiul de a se da pomană peste sicriu câte un colac cu lumânare (şapte în total), precum şi bănuţi copiilor, tradiţii consemnate şi pentru alte zone ale ţării, de pildă în Moldova [19]. Prin astfel de rituri se încearcă sprijinirea simbolică a sufletului în traseul său pe lumea cealaltă.

La cimitir, după slujbă, capacul sicriului era bătut în cuie, iar groparul îl introducea în mormânt şi-l acoperea. Cei prezenţi se întorceau în cea mai mare parte la casa răposatului pentru pomană. Alte parastase se mai făceau apoi la 6 săptămâni, 6 luni, apoi anual, până la 10 ani, dar ele erau de mai mică amploare, oamenii fiind serviţi cu cozonac, prăjituri şi băutură; de asemenea se mai împărţeau şi colaci.

Pentru tinerii nelumiţi (flăcăii şi fetele necăsătorite), ritualul înmormântării cuprindea şi o secvenţă aparte: „suliţa”. Acesta constă în principal din confecţionarea de către prietenii răposatului, în preziua înmormântării, a unui brad curăţat parţial de cloambe şi împodobit cu hârtie creponată. Tânărul sau fata decedată, îmbrăcaţi în straie de mire sau mireasă erau conduşi spre cimitir de un convoi funerar în care nota distinctivă o făcea grupul de flăcăi şi fete purtând cu ei suliţa ce urma a

---

[17] Ernest Bernea, *Moartea şi înmormântarea în Gorjul de Nord*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1998, p. 105.

[18] I. H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremoniile funebre din Moldova*, Bucureşti, Editura Grai şi suflet – Cultura naţională, 1999, p. 201.

[19] *Ibidem*, p. 106.

fi înfiptă la mormânt, lângă cruce. Motivul pentru care se făcea acest substitut tragic al nunții deriva din faptul că „a muri necăsătorit reprezintă o moarte periculoasă pentru că nu s-a realizat aspectul cel mai important al vieții”[20].

Înmormântarea concentrează cel mai mare număr de credințe şi superstiții dintre toate evenimentele legate de ciclul vieții, dar şi în general. Aceasta probabil pentru că ea se referă la momentul marii treceri către lumea cealaltă, lume complet necunoscută nouă şi despre care amănuntele oferite de textele bisericeşti sunt deopotrivă înfricoşătoare şi dătătoare de speranță. Frica de necunoscut îi determină deci pe cei rămaşi în viață să-şi ia diverse măsuri de prevedere. Alături de superstițiile menționate mai sus, trebuie amintită aici şi aceea extrem de întâlnită pe tot teritoriul țării conform căreia oglinda din casa în care a răposat cineva trebuie acoperită pentru a bara calea de comunicare ce transcede lumea de aici şi lumea de dincolo şi pe care actul morții o deschide.

Paleta superstițiilor şi credințelor semnalate pentru comuna Bucium în varii domenii este destul de largă. Astfel, se spunea că lemnul nu trebuie tăiat pe lună plină întrucât va face carii. Oricine venea în casa unei lehuze trebuia să lase copilului „somnul” constând din alimente, haine, bani etc. Cele care nu aduceau nimic rupeau câteva scame de la haine pe care le lăsau copilului, căci, în caz contrar, se spunea că i-ar fi luat „somnul” cu ele. Găina care cânta în casă trebuia degrabă tăiată, căci altfel prevestea moartea celor apropiați gospodarului. Se credea că furtunile, destul de frecvente în zonă, nu afectau prin fulgerele lor casele în care gospodinele aprindeau „mițuşi”, sălciile păstrate la icoană încă de la Florii. Tot pentru a se feri de incendiile provocate de trăsnete, buciumanii îşi plasau pe acoperiş două cruci mici. Pentru ca o clădire nouă să aibă trăinicie, la temelia sa se îngropau cândva, în mod ritual, un cap de găină sau de pisică. În ceea ce priveşte jertfa zidirii unei găini, aceasta mai putea fi întâlnită şi la alte popoare din estul Europei, ea fiind conexată cu atribuțiile protectoare ale acestei păsări[21]. Semnificații similare se regăsesc şi în cazul pisicii, considerată cândva duh al casei, literatura de specialitate consemnând cazuri similare de jertfire a acestui animal de către populațiile germane din trecut[22].

---

[20] H. Stahl, *Eseuri critice*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 160.
[21] A Olteanu, *op.cit.*, p. 279.
[22] *Ibidem*, p. 286.

În dimineaţa de Sf. Vasile, în prima zi a anului, gospodinele se bucurau dacă cel ce le intra mai întâi în casă era un băiat, existând superstiţia conform căreia, dacă primul venit era o fată, aceasta ar fi purtat ghinion pentru întreg anul casei respective. Şi credinţa aceasta era larg răspândită în lumea rurală, atât la noi cât şi la popoarele învecinate[23].

Destul de răspândită printre mineri era în trecut credinţa în vâlve – duhuri ale băilor care-şi făceau apariţia sub diferite forme antropomorfe sau zoomorfe. Chiar dacă existau o serie de poveşti referitoare la vâlvele bune care indicau minerilor filoanele de aur, tendinţa generală era de a evita întâlnirea cu aceste personaje fantastice. Aceasta pentru că exista în acelaşi timp temerea, bazată pe numeroasele pierderi de vieţi omeneşti petrecute în galerii, că vâlvele puteau constitui pericole la adresa minerilor, ucigându-i în accidente sau făcându-i să dispară pentru totdeauna în mină, drept pedeapsă pentru că le-au călcat teritoriul.

Dacă vâlvele produceau teamă, mai ales în rândul bărbaţilor ce munceau ore în şir pe sub pământ, fără a vedea lumina soarelui, printre femei, mai răspândite erau credinţele legate de fiinţe fantastice care afectau mai cu seamă creşterea animalelor, domeniu de care se preocupau mai mult gospodinele. Despre „moroşniţe” se spunea că, în aparenţă, erau femei obişnuite, care însă aveau abilităţi vrăjitoreşti de a se transforma noaptea în diferite animale, după care se duceau la grajduri unde „luau mana” (laptele) vacilor sau oilor pe care le aveau în vedere. Pentru a nu-şi vedea animalele sterpe, stăpâna casei plasa în grajd câte o mătură cu pămătuful în sus. Despre strigoi se spunea că erau întrupări ale unor morţi, care umblau noaptea prin sat dezlegând vitele şi deranjând pe săteni cu diverse zgomote. Cândva par să fi fost în zonă şi alte credinţe referitoare la diverse spirite malefice („Marţolea”, „Muma pădurii”, „Mirese”), dar informatorii nu ne-au putut oferi mai multe detalii referitoare la modul în care arătau şi se manifestau acestea. Se poate observa aşadar că regăsim aici o serie de credinţe destul de răspândite şi în zonele învecinate, impactul acestor credinţe resimţindu-se până în zilele noastre în proporţii mult mai mici, evident.

Dacă luăm în considerare o serie de caracteristici ale modului de viaţă şi ale spiritualităţii buciumănene schiţate pe parcursul acestei

[23] Ilie Moise, *Ceata de feciori – confrerii carpatice de tineret*, Sibiu, Editura Imago, 1999, p. 122.

cercetări, putem constata că tabloul conturat ne relevă o comunitate aparte. În mod previzibil, destinul acestor oameni a purtat din totdeauna pecetea metalului galben aflat la picioarele lor, în străfundurile pământului. Munca încrâncenată, în gurile de mină, răsplătită cel mai adesea cu mici cantități de aur ce nu permiteau decât un trai modest, era în mod inevitabil pusă în umbră de „marile lovituri" care îmbogățeau rapid pe câțiva „aleşi ai sorții". Mirajul aurului era atât de mare încât în ochii comunității ceea ce conta cel mai mult era „lovitura norocoasă" şi nu faptul că nu de puține ori averile acestea dispăreau tot atât de iute pe cât fuseseră acumulate, modificând dramatic destinul „norocoşilor" şi al urmaşilor acestora. Ceea ce rămânea în urmă era faima zecilor şi sutelor de kilograme de aur convertite în case impunătoare, în bijuterii rafinate aduse din străinătate, în costumele strălucitoare croite din materiale scumpe produse la oraş, dar şi în îndeplinirea celor mai diferite fantezii pe care proaspăt îmbogățiții se străduiau să le trăiască la maximă intensitate. Apropierea de oraşul Abrud, ca şi acest context special, au favorizat circulația şi legăturile cu mediul urban din zonă şi chiar din străinătate, ceea ce a influențat într-o oarecare măsură modul de viață, cât şi spiritualitatea buciumănenilor. Cu toate acestea, localitatea şi-a păstrat în mare parte caracterul rural, fără a ajunge vreun moment să îmbrace aspectul de târg cosmopolit pe care îl etala Roşia Montană învecinată. Aceasta şi pentru că aici nu au fost colonizări de mineri străini şi cea mai mare parte a locuitorilor Buciumului şi ai satelor sale era implicată mai cu seamă în agricultură şi creşterea vitelor.

Lista de informatori

Crişan Victoria – Bucium (70 ani)
Danciu Elena – Gura Izbitei (66 ani)
Crâsnic Eugen – Bucium Poeni
Dan Zamfira – Bucium Poeni (67 ani)
Prața Sabina – Bucum Poeni (69 ani)
Bolunduț Ion – Bucium Poeni (80 ani)
David Rodica – Valea Abruzel (48 ani)
David Nicolae – Valea Abruzel (50 ani)
Vişa Terezia – Muntari (71 ani)
Grațiela Mureşan – Bucium Poeni (68 ani)

Lucrarea reprezintă rezultatul campaniei de cercetare etnologică desfăşurată în anul 2002, în comuna Bucium, jud Alba, în cadrul Programului Național de Cercetare „Alburnus Maior", instituit de Ministerul Culturii şi Cultelor.

Abstract

The paper begins by the presentation of several archaeological and historical aspects of the locality Bucium in the Occidental Carpathians, pointing out the importance of gold extraction for the people living down there. It should be pointed out that most of the population is Romanian. Of course there are foreign influences as well, mostly German.

Gold exploitation is presented according to bibliographic sources, but it is also enriched by the memories of the informers. Mention is made of the terrible temptation the yellow metal has on the local people, the author reminding in this context some of the most famous thieves of gold. Equally attractive are the lines presenting various personages who in time became almost legendary in the area, and who becoming rich as a result of working in the gold mine did not know how to use their fabulous fortunes and did bizarre and sometimes even grotesque things.

Another part of the paper is dedicated to the analysis of the life style of the people in Bucium, observing their quite high living standard; then the author insists on the exchanges and trade as practiced by the inhabitants of Bucium with those of the surrounding sites; in this context, there is also the description of the pubs in Bucium, as well as of other leisures specific to the youth in these villages. This way the author assures the transition to the presentation of those assemblies where people would meet to do things in common, of the habits of the Easter fast, the Saint Martyrs, the Good Week and Easter, as well as of St. George, Armindenul, Holy Emperors Constantin and Helena, The Ascension, the Ispas, the Birth of St John the Baptist, Christmas, New Year and the Baptism; a larger space is dedicated to the description of the traditions related to events in the cycle of life, pointing out that these are more conservative than those in the calendar cycle. Therefore several pages are reserved to events such as the birth, wedding and funeral (especially the last two!). Somehow specific to mining areas is the belief in spirits of the ores, who appeared either in zoomorphic or in anthropomorphic shape; interesting information is thus being made available to the readers.

The conclusion of the paper is that in Bucium there lives a special community, as testified by the life and spirituality of the inhabitants of the place.

FRUNZARII VERZI UTILIZAȚI ÎN OBICEIURILE DE LA ÎNCEPUTUL VERII

Varvara BUZILĂ

1. Precizarea cadrului cronologic

Calendarul popular românesc este rezultatul unei experiențe multiseculare de sincronizare a vieții şi activității marilor comunități umane la ritmurile naturii şi ritmurile cosmice. Schimbările evidente produse cu regularitate în mişcarea aştrilor cereşti, în viața plantelor şi animalelor, importante şi pentru întreținerea vieții comunităților umane, au fost marcate prin sărbători calendaristice. Principalele sărbători consemnează, cel mai frecvent, perioadele de criză în existența aştrilor: solstițiile şi echinocțiile, începutul şi sfârşitul anului calendaristic, începutul şi sfârşitul anotimpurilor etc. Având o vechime considerabilă, calendarul popular a stratificat şi articulat practici rituale, reprezentări, credințe şi simboluri diverse pe filonul aceleiaşi sărbători, încât în virtutea acestor procese au rezultat sărbători de mare complexitate.

Este şi cazul sărbătorilor de la începutul verii, cuprinse între *Duminica Mare* şi *Rusalii*. Ele marchează concomitent şi începutul celei de-a doua jumătăți a anului, care, din perspectivă mitologică, este la fel de importantă ca şi începutul lui. Elementul definitoriu al acestei perioade este folosirea ramurilor verzi pentru împodobirea spațiului cultural. Foarte vechi, de sorginte precreştină, cu unele infiltrații creştineşti, aceste sărbători continuă să fie respectate şi în prezent. Călătorind prin satele Basarabiei în zi de *Duminica Mare* sau în zilele imediat următoare, observi ramuri mai mari sau mai mici atârnate pretutindeni la case şi la toate acareturile gospodăriei, la fântâni, izvoare, biserici şi alte edificii publice. Am considerat important să cercetăm aceste simboluri vegetale utilizate tradițional în mileniul trei, iar în baza documentărilor acumulate de cercetătorii premergători în domeniu, să încercăm reconstituirea acestei perioade calendaristice, pentru a observa cum au evoluat obiceiurile şi de ce au rezistat în timp.

De la început, trebuie să precizăm că ramurile verzi sunt prezente mereu în structura obiceiurilor calendaristice prin multitudinea speciilor lor sălbatice şi cultivate. Este firească această referire consecventă a culturii populare la mediatorii vegetali, deoarece purtătorii acestei culturi se confundă încă în mare parte cu mediul

natural în care locuiesc şi de care depind; se conştientizează ca parte indisolubilă a neamului lor, care structurează rețeaua relațiilor sociale; comunică cu lumea încă foarte emoțional şi afectiv; reflectă în imagini, iconic asupra lumii, naturii şi cosmosului[1]. În limbajul obiceiurilor, codul vegetal, ca cel mai expresiv exponent al naturii aflate în schimbare, este unul de bază în sistemul simbolurilor obiectualizate, folosit alături de cel verbal, gestual, muzical, cromatic, numeric etc., în cadrul riturilor de depăşire a etapelor anului, văzute ca nişte crize cosmice, sociale şi culturale. Vegetația în ansamblu reprezintă miza principală în scenariile mitice de trecere prin aceste crize. Ea ritmează reuşit perceperea ciclică a mersului timpului.

Ramura verde se impune în recuzita sărbătorilor odată cu începutul primăverii prin reprezentații săi cei mai expresivi la etapa dată. Salcia fiind prima care îmboboceşte, are în spațiul cultural românesc rol dominant la *Florii*, când este sfințită la biserică şi păstrată, pentru a fi utilizată în practici magice, cu scopuri apotropaice şi premaritale[2].

În spațiul de la est de Prut, ramura de salcie apare aproape generalizată în obiceiurile de la *Sf. Gheorghe* (23 aprilie – 6 mai)[3], fiind situată în mijlocul unei brăzdițe verzi, pe stâlpii porților, cu scopul de a proteja mana laptelui vacilor, până în *Sâmbăta Duminicii Mari*, când este dată în fântână, ca laptele vacilor să fie mult, precum e apa. Doar pe alocuri, în loc de salcie, este folosit ramul de măcieş. Implicarea măcieşului în acest context apare ca o extindere funcțională. Tot în ajunul *Sf. Gheorghe*, ramurile de măcieş erau puse la intrarea în ocoale, pentru a apăra vacile de eventuala acțiune a strigoaicelor, care, în viziune populară, umblau în această noapte să fure mana vitelor.

Odată cu înfrunzirea mai multor copaci, creşte treptat şi frecvența ramurilor lor în practicile rituale. În spațiul românesc,

---

1 Friedhart Klix, *Erwachendes Denken. Fine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Intelligenz*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1982 (capitolul despre gândirea arhaică).

2 De *Duminica Floriilor*, în sudul Basarabiei, fetele fac obiceiul *Suratele*. Îşi pregăteşte fiecare cunună din ramuri de salcie sfințită, pe care apoi, concomitent, le lasă pe apă pentru a afla care dintre ele se va mărita prima în acest an. Fata a cărei cunună ajunge mai întâi la locul stabilit se consideră că se va căsători prima şi invită în ziua de *Paşti* toate fetele-surate la ea acasă la masă. Obiceiul e o reminiscență a înşurățirii, ca formă socială de fortificare a neamului, păstrată mai mult ca denumire, decât ca practică. Relațiile stabilite în cadrul obiceiului erau reactualizate an de an, până când fetele se măritau.

3 În spațiul de la est de Prut, cea mai mare parte a populației (în jur de 80%) respectă sărbătorile după stilul vechi al calendarului iulian.

ramurile verzi, reprezentând mai multe specii de copaci, sunt utilizate ca tradiție zonală deja la *Sf. Gheorghe*[4] şi la *Armindeni*[5], iar la *Duminica Mare*[6] devin o practică generalizată.

Duminica Mare este o sărbătoare specifică tuturor românilor, fiind marcată pretutindeni în ajunul celei de-a 50-a zi de după *Paşti*; iată de ce a mai fost numită şi *Cincizecimea*. Astfel, în funcție de când se sărbătoreşte *Paştele*, care este o sărbătoare mobilă, *Duminica Mare* este marcată cel mai devreme la 23 mai şi cel mai târziu la 26 iunie, adică în perioada de creştere abundentă a vegetației. În cultura tradițională ea este considerată cea mai importantă duminică din an, de unde şi numele ei predominant de *Duminica Mare* sau, sporadic (la nord), de *Duminica Verde*. În consens cu această cromatică, până şi perdeaua albă de la altarul bisericii este schimbată în această zi cu una verde, pentru că este ziua triumfului verdelui. Realmente ea este şi cea mai îndelungată zi de duminică din an, sărbătorită în această perioadă, fiind şi cea mai apropiată de solstițiul de vară (21 iunie). La *Duminica Mare* s-a mai păstrat sărbătorirea hramului satelor[7], ceea ce constituie o raritate a fenomenului, pentru că în ultimul secol hramurile au fost concentrate mai mult toamna. În unele localități funcționa, pentru ultima oară în an scrânciobul (leagănul) de la Paşti. Pretutindeni se făcea joc (horă, la sud). Ciclul de sărbători, în care este inclusă şi *Duminica Mare*, ține de calendarul lunar şi se încheie la *Împrăştierea Rusaliilor* (în zi de joi, a noua săptămână de după *Paşti*) sau *Joia Verde*, pentru a se trece imediat la respectarea sărbătorilor ce țin de calendarul solar.

Astfel, *Duminica Mare* este una din principalele sărbători ale verii, axată pe apogeul ei – solstițiul de vară. Din această interdependență a

---

[4] Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Chişinău, Editura Ştiința, 1994, p. 274; idem, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 161; Monica Budiş, *Ramura verde în ciclul pascal*, în „Primăvara. Tradiții şi obiceiuri”, Academia Română, Institutul de Etnografie şi Folclor, f. l., f. a., p. 48-50; idem, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice şi religioase de apărare*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 103.

[5] M. Budiş, *Microcosmosul…*, p. 98; Polihronie Sârcu, *Iz byta bessarabskich rumyn*, manuscris, Societatea Geografică Rusă, Sankt Petersburg, 1912, p. 180; Nicolae Băieşu, *Tradiții populare ale sărbătorii de 1 mai*, în „Revista de Etnologie”, nr. 1, Chişinău, 1995, p. 37; *Sărbători şi obiceiuri*, vol. III, Transilvania, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2003, p. 281-283.

[6] *Sărbători…*, vol. III, p. 294-295; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 67; Monica Budiş, *Microcosmosul...*, p. 98.

[7] Fundurii Vechi (Făleşti), Stroeşti (Râbnița), Zăicani, Râşcani, Târnova, Gordineşti (Edineț), Rudi (Donduşeni), Săiți (Căuşeni).

Duminicii Mari cu *Paştele* şi solstiţiul de vară rezultă o mare complexitate culturală, care poate fi relevată în contextul larg al funcţionării ei.

Conform altor tradiţii locale, perioada de referinţă a *Duminicii Mari* începe mai înainte de *Paşti*, în *Joia Mare* din săptămâna premergătoare *Paştelui* când se consideră că *Rusaliile* ies împreună cu morţii din locurile în care sălăşluiesc[8] şi durează cel mai târziu, aşa cum remarcam mai înainte, până în ziua de joi din a doua săptămână de după *Duminica Mare*, când este sărbătorită *Împrăştierea Rusaliilor*. În acest context, *Rusaliile* sunt sărbătorite, ca tradiţie zonală, fie a doua zi de *Duminica Mare* în Transilvania, Banat, Oltenia, Muntenia, sporadic şi în Moldova, cu precădere în satele de la nord, inclusiv în Bucovina, dar şi în cele de la sud, sau cu o săptămână mai târziu, în cea mai mare parte a localităţilor din centrul şi sudul Republicii Moldova, mai sporadic la nordul ei, şi în Bucovina. Este necesar să precizăm că aceste două variante temporale, numite convenţional de noi, scurtă şi lungă, se menţin, având pondere diferită, în tot spaţiul cultural românesc[9].

Analizând faptele disponibile, am ajuns să fim de acord cu părerea celor care susţin că perioada lungă de sărbătorire a *Rusaliilor* era cândva generalizată şi că asupra ei s-a suprapus sărbătoarea creştinească a *Pogorârii Sfântului Duh*, numită şi *Troiţa*[10]. O dovadă în acest sens este şi faptul că pretutindeni în spaţiul cultural românesc o zi importantă din acest ciclu este cea de-a 24 zi de după *Paşti* – miercuri, numită *Sfredelul Rusaliilor, Todorusalii* sau *Strodul Rusaliilor*, când se consideră că aceste fiinţe devin active, încep să fie periculoase[11]. *Sfredelul Rusaliilor* marchează jumătate din timpul cuprins între *Paşti* şi *Duminica Mare*. La fel, pretutindeni, o altă zi importantă din acest ciclu (a doua sau a opta după *Duminica Mare*) este numită simplu – *Rusaliile*. Dar numai pentru perioada lungă mai este specifică o sărbătoare, având mai multe denumiri: *Zbuciumul Rusaliilor*, *Buciumul Rusaliilor* sau *Împrăştierea Rusaliilor* (*Împrăştierile*). Este ziua când ele sunt nevoite să înceapă a pleca în lumea lor, unde vor sta timp de un an, conform celor mai multe date, sau, conform

[8] Alexei Mateevici, *Moldavskie prazdniki ot Paschi do Pjatideseatniţz*, în Opere, vol. 2, Chişinău, Editura Ştiinţa, 1993, p. 166. Ideea apare şi în tradiţia găgăuzilor din Republica Moldova; a se vedea: E. N. Kvilinkova, *Gagauzskii narodnyi kalendari*, Chişinău, Editura Pontos, 2002, p. 108-109.
[9] Ion Ghinoiu, *Obiceiuri*..., p. 166.
[10] *Creaţia populară*, Chişinău, Editura Cartea Moldovenească, 1991, p. 101; Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994, p. 219-220.
[11] Ion Ghinoiu, *Obiceiuri* ..., p. 161-162, 183.

altora, rămân pe pământ, dar devin inofensive, uneori chiar îi ajută pe oameni[12]. Retragerea lor definitivă coincide cu sărbătorirea celor nouă zile de joi de după *Paşti*, numite *Joile oprite*, ori *Joile pomenite*, respectate cu stricteţe în societatea tradiţională, ca fiind zile nelucrătoare[13]. Ea a mai fost numită *Joia Verde* după modelul *Duminica Verde* (*Duminica Mare*) sau *Joia Mânioasă*, mânioase fiind *Rusaliile*, în accepţie populară, pentru că sunt nevoite să plece în lumea lor[14].

Astfel, *Rusaliile* sunt sărbătorite pretutindeni de toţi românii în relaţie cu *Duminica Mare*, dar la două date diferite şi cu o durată diferită: a doua zi sau la o săptămână după *Duminica Mare*. După bogăţia denumirilor, credinţelor focalizate şi practicilor rituale desfăşurate, cea de-a doua sărbătoare este mai veche.

Aici trebuie să precizăm că *Rusaliile* au corespondente în segmentul de timp de la *Paşti* până la solstiţiul de vară şi în cultura tradiţională a altor popoare. Bulgarii sărbătoresc *Nedelja Rusalii (săptămâna Rusaliilor)* care începe a doua zi după *Troiţă*. Iar *Rusaliile* sunt respectate la fel ca *Samodivele*, *Samovilele*[15]. Sârbii sărbătoresc *Samovilele*[16]. În secolele trecute, ucrainenii şi ruşii au respectat *Rysalka nedelja (săptămâna rusalcelor)*, premergătoare *Troiţei* (*Duminica Mare* – la români), dar şi pe actantele sărbătorii – *Rusalki*[17].

---

[12] Alexei Mateevici, *op. cit*., p. 166.

[13] Lazăr Şeineanu, *Ielele, Vântoasele, Frumoasele, Şoimanele, Măiestrele, Zânele*, studiu de mitologie comparativă, în „Revista pentru istorie, arheologie şi filologie", Bucureşti, an. III, 1880, p. 159-210; Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, Bucureşti, 1910, p. 1-5; Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea*, Bucureşti, Universitas, 1976, p. 172-186; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri*..., p. 100-101.

[14] Tudor Pamfile, *op. cit*., p. 4; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri*..., p. 100.

[15] Hristo Vakarelski, *Etnografija na Bălgaria*, Sofia, 1977, p. 428-429; Ivanicika Guerguieva, *Balgarska narodna mitologjia*, Sofia, 1983, p. 110; Assia Popova, *Une societe feerique d'amazones. Les Samodivi*, în „Le conte en Normandie", Universite de Caen, 1986, p. 279-296; A. Râbakov, *Rusalii i bog Simargl-Pereplut*, în „Sovetskaja arheologija", nr. 2, 1967, *passim*; idem, *Jazycestvo Drevnei Russi*, Moscova, 1988, p. 674-688; IvanicikaGuerguieva, *De l'Ascension a la Pentecote: le Dictame. Rever sous le Dictame*, în „Les plantes et les Saisons", Collection ethnologies d'Europe. Les correpondnces de Civilisations, Montpellier, 1990, p. 213-227.

[16] IvanicikaGuerguieva, *op. cit*., p. 214, 221.

[17] Vladimir Propp, *Trudy. Fol'klor. Literatura. Istoria*, Moskova, 2002, p. 82-84; V. K Sokolova, *Vesenne-letnie kalendarnye obready russkich, ukrainţev i belorussov*, Moskova, 1979, p. 222-223; A. V. Kurocikin, *Rastitel'naja simvolikakalendarnoi obrjadnosti ukrainţev*, în „Obread i obreadovyi fol'klor", Moscova, 1982, p. 157; *Mifologhiceskii slovar*, Sovetskaja Enciklopedija, 1992, p. 472.

Există o bibliografie bogată la temă, vizând diferite aspecte ale acestei perioade calendaristice în diferite tradiții culturale, lucrări la care vom face referință în măsura necesității pe parcursul exegezei noastre. Ținând cont de ele, prezentul studiu încearcă abordarea ansamblului ei de manifestări din perspectiva utilizării frunzarilor verzi, în baza faptelor culturale atestate în spațiul de la est de Prut. Este important să urmărim cum s-au structurat pe acelaşi filon al calendarului popular mai multe sărbători, cum au fost comasate, triate şi dezvoltate practici, credințe şi reprezentări, pentru a articula această perioadă între celelalte sărbători.

În contextul sărbătorilor ce țin de calendarul solar, perioada Duminica Mare – Rusalii, Împrăştierea Rusaliilor este ca un citat mare din calendarul lunar, integrat celui solar, ceea ce face încă o dată dovada vechimii acestor sărbători. Perioada are toate însemnele unui dezechilibru al lumii.

2. Exuberanța rituală a vegetației la începutul verii

Ramurile verzi sau ramurile înfrunzite sunt numite pretutindeni în spațiul cercetat *frunzari*. Unitatea lexicală denotă o anumită vechime a utilizării lor rituale, dar şi o tendință de uniformizare sub aspect lingvistic a obiectului sau simbolului ritual. Conform unei tradiții mai vechi, frunzarii sunt aduşi din pădure în *Sâmbăta Duminicii Mari*, respectându-se anumite prescripții rituale. Toate componentele obligatorii ale ritului: timpul, spațiul, actanții, gesturile, obiectele sunt valorificate semantic şi merită să fie interpretate din această perspectivă. Întâi de toate, dis-de-dimineață, până la răsăritul soarelui, sunt pomeniți morții. În a doua jumătate a zilei, bărbații şi băieții se duc în pădure după frunzari, iar femeile aduc ierburi şi flori mirositoare din lunci şi poiene. Până la căderea amurgului oamenii împodobesc cu frunzari toate construcțiile din vatra satului: porțile şi gardul gospodăriilor, locuințele, beciul, acareturile animalelor, dar şi fântânile, scrânciobele (leagănele) satului, bisericile, porțile cimitirelor, crucile, răstignirile de la răscruci. Nici o construcție, nici o intrare nu rămâne fără frunzari, inclusiv căruța, dacă a doua zi stăpânii trebuiau să plece cu ea la târg sau la hram. Concomitent, în interiorul locuințelor şi al bisericilor, femeile şi fetele aranjează pe jos, prin unghere, pe pereți şi pe piesele de interior frunzari mai mici, ierburi şi flori mirositoare. Aceste pregătiri sunt finalizate înainte ca cireada de vaci, care vine de la păscut, să intre în sat. Se consideră că odată cu ea pot intra în sat şi Rusaliile[18].

[18] Bujor (Hânceşti), inf. Coşleț Elisaveta, n. 1925, înr. 1988.

Rezultă că riturile înfăptuite pe parcursul zilei de *Sâmbăta Duminicii Mari* creează o anumită protecţie a vetrei satului contra Rusaliilor.

Dat fiind faptul că societăţile tradiţionale se ocupă în permanenţă de taxonomia obiectelor rituale, conferindu-le diverse rosturi şi semnificaţii simbolice, este important să observăm ce esenţe de copaci au fost preferaţi pentru a servi scopurilor rituale.

Izvoarele vremii ne ajută să reconstituim specificul sărbătorilor începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, când modul de viaţă tradiţional mai păstra în bună parte scenariile culturale ale secolelor precedente. În descrieri sunt precizate speciile de copaci, ţinându-se cont de diversitatea lor, nu totdeauna şi de frecvenţa unora în raport cu celelalte. Autorii remarcă folosirea predominantă a ramurilor verzi de tei pentru înfrunzirea spaţiilor culturale[19] – predilecţia pentru tei fiind în consens cu tradiţia generalizată în întreg spaţiul Moldovei istorice[20].

Cercetările de teren întreprinse în a doua jumătate a secolului al XX-lea au confirmat preferinţa rituală a teiului[21], oferind, totodată, posibilitatea de a preciza anumite tendinţe importante privind utilizarea celorlalţi copaci. Al doilea ca frecvenţă în practica rituală este nucul[22]. Foarte sporadic, uneori nici ca tradiţie locală, apar frunzarii de stejar, arţar, salcâm, sălcioară, plop, ulm, frasin, brad, paltin şi foarte rar, numai ca practică de familie, nu de comunitate rurală, a fost semnalată

---

[19] Polihronie Sârcu, *op. cit*., p. 180; Alexei Mateevici, *op. cit*., p. 189; Gheorghe Pavelescu, *Din spiritualitatea românilor transnistrieni. Credinţe şi obieciuri*, în „Ramuri”, Craiova, 1944, p. 11.

[20] Monica Budiş, *Microcosmosul* ..., p. 98.

[21] Pătrăuţi, Suceveni, Carapciu, Prescureni, Storojineţ, Crasnoilsc, Molniţa, Horbovo, Malinovca, Mahala, Boian, Noua Suliţă (Cernăuţi); Burlăneşti (Edineţ); Costeşti (Ialoveni); Sevirova, Floreşti, Bumbăta (Ungheni); Hirişeni, Mândreşti (Teleneşti); Lozova, Sadova, Vorniceni, Ţibirica (Călăraşi); Cristeşti, Dolna, Micleşti, Şendreni, Iurceni, Bolţun, Ciuciuleni (Nisporeni); Peresecina, Drăsliceni, Ratuş, Donici, Mana (Orhei); Coşniţa, Ustia (Dubăsari); Sagaidac (Cimişlia); Staroselie (Tarutino).

[22] Slatina (Teceu); Larga, Criva, Tabani (Briceni); Ţaua, Cernoleuca, Donduşeni, Popeşti, Sofia (Drochia); Zăicani (Râşcani), Terebna, Zăbriceni (Edineţ); Obreja Veche (Floreşti); Grăseni Chirileni, Todireşti, Măcăreşti (Ungheni); Călăraşi, Cărpineni, Ulmu (Hânceşti); Furceni, Brăneşti, Morovaia, Butuceni, Trebujeni, Susleni, Pietra (Orhei); Zamciozi (Străşeni); Dubăsarii Vechi, Hârtopul Mic, Hârtopul Mare, Maşcăuţi, Jevreni (Criuleni); Mingir, Bujor, Bălceana (Hânceşti); Sărata Răzeşi, Iargara (Leova); Gangura, Abaclia, Sadaclia (Căinari); Hârtop, Albota de Sus (Taraclia); Ciobolaccia, Victorovca (Cantemir); Crihana Veche, Manta, Tătăreşti, Burlacu, Roşu (Cahul); Cuza Vodă, Vadu lui Isac, Slobozia Mare, Văleni, Câşliţa Prut, Giurgiuleşti (Vulcăneşti); Barta, Anadol, Reni, Camâşovca, Pocrovca, Utconosovca (reg. Odessa).

utilizarea ramurilor de pomi: cireş, vişin. Valeriu Butură, în clasica sa lucrare *Etnobotanica poporului român*, a prezentat dimensiunile culturale ale acestor copaci. Ar fi greşit să credem că utilizarea magică a unor specii de copaci este direct proporţională cu utilitatea lor în viaţa poporului, deşi, cum vom argumenta puţin mai departe, acest aspect este subliniat de purtătorii de cultură.

Uneori, în practica aceluiaşi sat, persistă opţiunea pentru mai mulţi arbori. Spre exemplu: la Rudi, Soroca, sunt puşi frunzari de nuc, tei, frasin şi paltin. La Copanca, Ştefan Vodă – stejar, plop şi frasin**.** Tei, nuc şi salcâm – la Colencăuţi, Hotin şi la Trebujeni, Orhei. Brad, ulm, nuc – la Oziornoe, Izmail. La Stroieşti, Râbniţa, se crede că e bine să aduci crengi de tei mari, dar şi câte un ram de tot felul de copaci din pădure. La Tartaul, Cantemir se spune că teiul linişteşte, nucul lecuieşte, iar stejarul întăreşte. Este destul de frecventă şi preferinţa pentru ramurile a doi arbori: tei şi nuc, nuc şi stejar, nuc şi salcâm, nuc şi arţar[23]. Dar cele mai multe sate recurg la ramurile unui singur copac – teiul sau nucul.

Cartografiind rezultatele cercetărilor de teren, am obţinut un tablou general în care nu se delimitează arii exclusive pentru un copac sau altul, dar se detaşează anumite predilecţii. Pentru dominanta tei se conturează o arie cuprinzând nordul Bucovinei, nordul Republicii Moldova, spaţiile mai împădurite din centrul ei, pentru ca în localităţile sudice să se contureze aria în care predomină nucul. Totodată, aria sudică a promovat în scenariul ritual al sărbătorii o mai mare diversitate arboricolă, dar nucul predomină pretutindeni, atât în satele româneşti, cât şi în cele găgăuzeşti, bulgăreşti sau mixte[24].

Dar trebuie să remarcăm şi o vechime impunătoare a conlucrării acestor doi copaci în cadrul obiceiului, manifestată prin similitudinea lor. Astfel, unele localităţi româneşti din dreapta Tisei[25] afişează frunzari de nuc, într-o zonă cu dominanta tei, iar altele din Bugeac[26] afişează frunzari de tei, într-o zonă cu dominanta nuc.

---

[23] Colencăuţi (Hotin), Rudi (Soroca), Stroeşti (Râbniţa), Trebujeni (Orhei), Copanca (Ştefan Vodă), Orziornoe (Izmail).

[24] Pentru găgăuzi – E. N. Kvilinkova, *op. cit*., p. 125 – nuc (ceviz yaraa), dar şi salcâm (biyaz salkim). Pentru bulgari – Ciucur (Taraclia), inf. Lisaveta Râşină, n. 1936, înr. 1988 şi Ciobolaccia, Victorovca (Cantemir), Tvardiţa – inf. Pagur Ana, învăţătoare, n. 1955, înr. 2004.

[25] Slatina, Bouţul Mare şi Bouţul Mic (Tiacev).

[26] Staroselie şi Mangiu (Tarutino).

După ce am prezentat tabloul general al frecvenței arborilor în scenariul ritual, este necesar să insistăm asupra reprezentărilor generate de cei mai importanți dintre ei – teiul şi nucul. Aici trebuie să precizăm că pentru Moldova, copacul definitoriu al acestei perioade este teiul. În unele localități, *Duminica Mare* mai este numită şi *Duminica Teilor.* Marea popularitate a teiului în această perioadă poate fi îndreptățită prin rosturile lui practice în viața poporului, care au fost redimensionate şi în rosturi magice, rituale. La începutul verii teiul este înflorit, răspândeşte miresme puternice. Florile lui sunt folosite în medicina populară, ele având proprietăți medicinale universale. În mentalitatea populară, teiul este considerat *lemnul Domnului*, pentru că din lemnul lui se fac iconostase, cruci, chivote pentru icoane[27].

Aproape de mijlocul secolului al XX-lea, referindu-se la tradiția frunzarilor în Transnistria, informatorii subliniau preponderența celor de tei, motivând că-i mai frumos şi „mai bun decât tot lemnul"[28]. În Maramureşul din dreapta Tisei, aşa cum remarcam, arborele dominant este teiul. Cu el sunt împodobite toate construcțiile, dar, spre deosebire de alte zone, aici teiul nu este introdus în locuințe. „Dacă-l aduci în casă, te vor mânca puricii tot anul" – susține o credință răspândită aici, dar şi la românii din Bucovina[29].

Există şi localități în care ambii reprezentanți vegetali sunt prezenți în scenariu. Atunci apare o relație clară între tei şi nuc. De cele mai multe ori, teiul rămâne principal. Ramurile de tei sunt folosite pentru a proteja biserica, mormintele, cimitirul, exteriorul casei, iar cele de nuc sunt introduse în interiorul ei, alături de ierburi[30]. Întotdeauna, indiferent dacă sunt singurele folosite sau apar în contextul altor arbori, ramurile de tei sunt cele mai mari. Uneori, acestea sunt lungi cât înălțimea casei[31]. Pentru a le ține verzi mereu, sunt introduse în vase mari cu apă. În unele localități, doar cea mai mare ramură de tei cumulează mai multe potențe propițietoare şi apotropaice. După ardere, cenuşa ei este utilizată în practici medicinale magice.

[27] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Editura Amarcord, 1999, p. 185-186.
[28] Gh. Pavelescu, *op. cit*., p. 11.
[29] Molnița (Cernăuți), inf. Ciuclea Elena, n. 1904, înr. 1984.
[30] Gordineşti, Brânzeni (Edineț); Zamcioji (Străşeni); Lozova şi Vorniceni (Călăraşi); Işnovăț şi Drăsliceni (Orhei); Bujor, Negrea, Bălceana, Mingir (Hânceşti).
[31] Peresecina (Orhei); Mileştii Mici (Ialoveni); Lozova, Sadova (Călăraşi); Hirişeni (Teleneşti), Sagaidac (Cimişlia).

Apoi, trebuie să remarcăm o deosebire evidentă privind pragmatica celor doi copaci. Teiul este mai mult implicat în credințele axate pe această perioadă decât nucul, ceea ce este un argument în plus al vechimii lui în uzul ritual. Spre exemplu, la Voineşti, Nisporeni de *Rusalii* fiecare om trebuie să dea în fântână sau pe apă măcar o frunză de tei, ca să fie sănătos. Din frunze de tei copiii pocnesc în toată *Săptămâna Rusaliilor*, pentru a se apăra de iele. La începutul secolului al XX-lea se credea că morții care încep să reintre în morminte la *Rusalii* se încalță la plecare cu frunzele de tei afişate la Duminica Mare[32].

Pun diferiți frunzari cu scopul să nu se apropie de gospodării duhurile rele. Împreună cu frunzarii, care reprezintă registrul superior ca înălțime al vegetației, în ansamblul practicilor rituale au roluri importante ierburile şi florile frumos mirositoare, reprezentante ale lumii vegetale din registrul ei de jos. Analiza funcțiilor şi semnificațiilor ierburilor va completa înțelegerea specificului acestor sărbători calendaristice.

Aşa cum remarcam, ierburilor şi florilor le revin roluri importante în spațiul locuit de om. Sunt aşternute în interiorul locuinței pe jos, expuse pe mobilier, pe pereți, în unghere, încât datorită lor, penetrarea vegetației în epicentrul sacralității spațiului cultural – locuința şi biserica – devine totală. Pentru a sublinia importanța acestui segment temporal în viața plantelor, la Cernoleuca, Donduşeni, şi Putineşti, Floreşti, se crede că până la *Duminica Mare* nu-i bine să aduci în casă miresme de plante[33]. La Bleşteni, se interzice categoric să pui în casă până la această zi flori de grădină sau de câmp[34]. Ceea ce demonstrează că penetrarea spațiului cultural de către cel natural prin exponentul său cel mai relevant – vegetația – trebuie să aibă loc în cadrul scenariului ritual.

În această perioadă a verii se considera că proprietățile ierburilor de leac ajung la maxim. Mai mult chiar, conform credințelor populare, până la *Duminica Mare* toată iarba este de leac. Iată de ce în Bucovina şi în satele de Codru, prescripțiile rituale sunt de a aduce acasă iarbă cosită de-a valma din pădure, pentru a împodobi interiorul locuinței cu ea[35]. Astfel, conform unor credințe generalizate, ierburile medicinale

---

[32] A. Mateevici, *op. cit.*, p. 189.

[33] Cernoleuca (Donduşeni), inf. Glavan Nadejda, n. 1910 şi Raisa Bejan, n. 1925, înr. 1984; Putineşti (Floreşti), inf. Axenia Caica, n. 1918, Anton Solcan, n. 1014, înr. G. Popovici, 1990.

[34] Bleşteni (Edineț), inf. Bolduma Sofia, n. 1915, înr. 1985.

[35] Elena Niculiță-Voronca, *Datinele şi credințele poporului român,* vol. 2, Bucureşti, Editura Saeculum I. O., 1998, p. 159.

sunt recoltate doar până la *Duminica Mare*. Începând cu această zi, ele nu mai sunt bune, motivându-se că îşi pierd calităţile, pentru că sunt călcate de *Rusalii*. Adică li se iau proprietăţile curative şi rămân în această stare până la *Împrăştierea Rusaliilor*, mai exact până la solstiţiul de vară, când sunt *Sânzienele* (la centru şi la nord) sau *Drăgaica* (la sud), când îşi recapătă puterea[36].

În spaţiul cercetat iarba şi florile introduse în locuinţă la *Sâmbăta Duminicii Mari* denotă o mare unitate. Pretutindeni este adus în locuinţă cimbrul (*cimbrul ciobanului*), *corovatica*, dar şi tot felul de iarbă (*iarba tărcată, chirăul*), minta (*minta sălbatică, rece, creaţă, de mlaştină, minta broaştei*), *odoleanul*, *samanasaua*, *sânzianul*, *frăţiorii*, *romaniţă*, *doamna florilor* etc. Ierburile se aştern pe podea (sub ţolurile care o acoperă), ca ele să păstreze contactul direct cu pământul. În multe localităţi aduc în casă pentru prima dată flori de trandafir. În satele de la nord, în special cele din raionul Briceni, alături de ierburile mirositoare din câmp şi păduri, se mai pune şi leuştean. Tot aici se fac şi plăcinte cu leuştean. La Bolţun şi Zberoaia, Nisporeni, se recomandă ca la *Duminica Mare* fetele să se scalde cu tot felul de buruiene, ca să se spele de toate relele.

După ce au fost rupţi frunzari şi ierburi pentru împodobirea spaţiilor culturale în *Sâmbăta Duminicii Mari*, în cele trei sau opt zile de până la *Rusalii* se interzice categoric ruperea ierburilor sau frunzelor din pădure, câmp sau grădină. Se interzice să umbli prin pădure sau prin luncă, să pescuieşti sau să te scalzi în apele râurilor, iazurilor, să ieşi din bătătura satului. În acest mod, este interzis accesul în toate locurile sălbatice, unde se consideră că trăiesc Rusaliile. Prescripţia este motivată prin credinţa că ele stăpânesc în această perioada spaţiile naturii prin definiţie şi că pedepsesc pe toţi cei care le încalcă hotarele, producându-le boli specifice („te strâmbă”, „te ologesc”, „te iau”, „te nebunesc”) sau atrag grindina, care distruge roada câmpului, fulgerele asupra casei[37].

Dar aria de acţiune a Rusaliilor este mult mai extinsă decât spaţiul neculturalizat. Pentru că, în consens cu acelaşi sistem de credinţe, nu se permite să lucrezi nici în câmp, nici pe lângă casă. În această perioadă sunt mai multe zile când munca oamenilor este supusă unor interdicţii stricte. Cadrul temporal al acestor interdicţii este mai larg decât perioada luată în discuţie, are relaţii directe cu ciclul pascal.

---

[36] *Ibidem*, p. 159.
[37] *Ibidem*; P. Sârcu, *op. cit.*, p. 180; A. Fochi, *op. cit.*, p. 259-260.

Astfel, după *Paşti*, sunt sărbătorite nouă zile de joi la rând, numite şi *Joile oprite* (oprite de a lucra), ori *Joile pomenite, Cele Joi, Joile grele, Joile păzite*[38]. La acestea se adaugă *Sfredelul Rusaliilor* şi *Rusaliile*, inclusiv *Împrăştierea Rusaliilor*, numită şi *Joia Verde*. Conform unei credințe răspândite, „nici păsările nu-şi construiesc cuib în această zi"[39]. La *Rusalii* n-ai voie nici să lucrezi, nici să dormi[40]. Cerința rituală este ca toată lumea să vegheze, la fel ca la *Crăciun*, *Anul Nou*, *Sf. Gheorghe* sau la alte praguri importante ale anului.

Cercetările de teren demonstrează că până la jumătatea secolului al XX-lea, tabuizarea muncilor era totală. Pretutindeni era respectată interdicția de-a lucra în câmp, fiecare zi fiind dedicată unei forțe a naturii (grindinii, ploilor mari, furtunilor, tunetelor, incendiilor etc.), pe care oamenii le puteau dezlănțui lucrând[41]. În special femeilor le era interzisă orice muncă casnică. Femeile credeau că, dacă lucrau, putea să li se nască copiii fără un deget sau animale fără coadă. În special, erau interzise lucrările legate de prelucrarea fibrelor, dar şi țesutul sau spălatul pânzei. Ultimele interdicții au două motivații, ambele de ordin mitologic. Prima constă în faptul că la începutul verii (şi mijlocul anului calendaristic) orice activitate culturală are impact cosmogonic. Se leagă rodul, se împlineşte fructul, se pârguiesc primele roade. Totul este în deplină creştere şi această desăvârşire cosmogonică nu trebuie perturbată cultural. Apoi, la fel ca în perioada de la *Crăciun* până la *Bobotează*, nu se permite femeilor să toarcă, să vopsească, să țese, adică să lucreze firele şi pânzele. Pentru că firul, în mentalitatea tradițională, are conotații cosmice legate de crearea lumii[42]. Activând firul sub o

---

[38] Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 1-5; Polihronie Sârcu, *op. cit.*, p. 180; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 172-180; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 100.

[39] Alexei Mateevici, *op. cit.*, p. 187.

[40] Larga (Briceni), inf. Liuba Josan, n. 1926, înr. 1992.

[41] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 175, 259-260; „se tem să intre în pădure după lemne, să pescuiască, ori să pornească la drum" – Leova, manuscris, F. V, Arhiva Bibliotecii Academiei de Ştiințe din Ucraina, Kiev, 1884, p. VI-a; „să nu ieşi din sat" – Stroeşti (Râbnița), inf. Covali Matroana, n. 1921, înr. 1990; „femeile să nu lucreze lutul, pânza, bărbații să nu lucreze ogorul. Dacă lucrează, vin ploi mânioase, fulgerul aprinde casa" – Crihana (Cahul), inf. Neagu Elena, n. 1916, înr. 1989; Pavel Popa, n. 1955, înr. 2002.

[42] A se vedea şi *Mifologhiceskii slovar'*, p. 669; Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2, Bucureşti, Editura Artemis, 1995, p. 51-52; Despre analogiile fir de ață/firul timpului a se vedea Assia Popova, *Les fils du temps*, în *Les plantes et les Saisons. Calendriers et Reprezentations, Collection Ethnologies d'Europe. Les correspondances de Civilisations*, Montpellier, 1990, p. 23-39.

formă sau alta, femeile ar putea perturba re-crearea lumii, care se săvârşeşte la acest început. Un singur fir trebuie să se deruleze în această perioadă – *firul timpului*. În caz că nu este respectată această condiție, drept urmare este afectat *firul vieții omului*. Rusaliile pedepsesc oamenii care încalcă interdicțiile. Iar acestea sunt destul de multe; să nu lucrezi, să nu umbli noaptea pe afară, să nu umbli prin păduri, să nu rupi nimic din păduri şi lunci, să nu intri în ape, să nu te scalzi, să nu pescuieşti, să nu te aşezi pe locul unde eventual au stat Rusaliile etc., altfel vei fi *apucat de ele* (te vei îmbolnăvi). Generalizând, putem formula ideea că omul este redus la inactivitate, pentru ca natura să-şi desăvârşească procesele exclusive ca importanță.

Intră sub incidența tabuizării atât spațiile naturii, cât şi cele în care cresc plantele cultivate de om, aflate în stadiu de creştere, înflorire sau legare a rodului. Orice încălcare a interdicției ar aduce după sine pedeapsa actantului, provocându-i în special boli psihice, reumatice, numite *luat de Rusalii*, *apucat (pocit) de Rusalii*, ologit, răsucindu-i mâinile cu care a lucrat şi picioarele cu care a mers în spațiul interzis. Sau ar atrage grindina, care ar putea distruge tot ceea ce a cultivat omul. Adică, nerespectând condiția de repaos pentru vegetație în această perioadă, omul îşi afectează propria condiție, pierzându-şi principalele calități (a gândi, a munci, a se întreține), dar poate compromite şi rostul acțiunilor sale de un an.

Interpretând în sistem credințele expuse, se relevă ideea că această perioadă este considerată de mare abundență a creşterii vegetației, ceea ce solicită asigurarea unui repaos absolut, fără nici o intervenție din partea omului. Aşa cum remarcam, nu e voie să fie deranjată nici vegetația care creşte; de aici falsa idee potrivit căreia plantele medicinale îşi pierd proprietățile în această perioadă, dar nici vegetația ruptă în mod ritual şi având rol protector al spațiului cultural. Astfel, pretutindeni, de la *Sâmbăta Duminicii Mari*, de când sunt împodobite locuințele cu verdeață şi până la *Rusalii,* nu se permite a se mătura pe jos, unde stau ierburile şi frunzarii, ca să nu fie măturate şi duhurile bune aflate acolo. Nu mişcă frunzarii din loc timp de o săptămână. La fel nu se permite ca cineva să ia din frunzarii expuşi în rol de mediatori, considerându-se că se poate lua, o dată cu ei, mana gospodăriei[43].

[43] Cuizovca (Rezina), inf. Eugenia Biriuc, n. 1970, înr. 1994.

În gândirea simbolică tradițională, între grindină, ploile însoțite de fulgere şi tunete, s-a format o relație de cauzalitate cu frunzarii de la *Duminica Mare*. Ea poate fi regăsită şi în practicile apărării casei când plouă torențial. Ca să nu detune casa se recomandă să aprinzi frunzari de la *Duminica Mare*. Uneori e suficient doar să fumege ca să împrăştie norii[44]. La fel, contra grindinii bătrânii recomandau să fie aprinsă o creangă de tei de la *Duminica Mare* sau să fie aruncată afară. Conform mentalității tradiționale, uneori era suficient să ameninți cu un asemenea ram de tei ca piatra să fugă[45]. Acelaşi context relațional a generat credința că ploaia cu piatră poate fi îndepărtată de moşia satului de către pietrari cu trei ramuri de tei păstrați de la această sărbătoare, înainte ca norii să treacă hotarul. Conflictul ritual va fi rezolvat în baza similitudinii create de gândirea simbolică, precum că piatra din cer poate fi dirijată de către pietrarii care, de obicei, construind, stăpânesc piatra. În baza acestei analogii, trei pietrari având în mână simboluri vegetale mediatoare, pot influența şi piatra din cer, ca ea să plece în altă parte[46].

Rezumând, putem constata că frunzarii afişați în perioada *Sâmbăta Duminicii Mari – Rusalii*, se încarcă de anumite potențe. Păstrați peste an, sunt ca o dovadă a loialității oamenilor față de forțele care fac conexiunea între *Rusalii* şi marile stihii de care se teme omul satului, în special vara: fulgerele, grindină, tunetele, focul. Ivanicika Guerguieva a cercetat această relație şi a ajuns la concluzia că Rusaliile sunt zeitățile protectoare ale vegetației[47].

Trei zile sau o săptămână natura domină prin reprezentanții săi – ramurile şi ierburile – spațiul gospodăriei, casei, bisericii, cimitirului, satului. Oamenii n-au voie să mişte din loc frunzarii şi ierburile, le ridică dacă au căzut, nu mătură prin casă în toată această perioadă, considerând că frunzarii îi apără contra Rusaliilor.

Luând în considerare interpretările purtătorilor de cultură tradițională şi coerența riturilor, credințelor, reprezentărilor exteriorizate în contextul acestora, trebuie să apreciem că ramurile verzi sunt simboluri cu o mare încărcătură semantică, având funcția de mediatori ai reinstaurării ordinii lumii. Semnificațiile lor se manifestă cel mai pregnant în ziua de *Rusalii*, când se încheie perioada lor de funcționare în rol de simboluri obiectualizate.

---

[44] A se vedea şi E. N. Voronca, *op. cit*., p. 187.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem.*
[47] Ivanicika Guerguieva, *De l'Ascension a la Pentecote...*, p. 217.

În conformitate cu prescripțiile ritului, în dimineața zilei de *Rusalii*, până la răsăritul soarelui, înainte de a ieşi cireada de vaci din sat, toți frunzarii şi ierburile trebuie strânse din locurile unde au fost afişate. Frunzarii nu se lasă la vedere mai mult decât trebuie. Conform unei atitudini comunitare, cine nu reuşeşte să-i scoată până la răsăritul soarelui, este luat în râs ori se consideră că nu i se vor căsători copii[48].

O parte dintre plante sunt păstrate pentru a fi folosite în practicile magice contra stihiilor naturale şi în medicina populară. Este interesant să urmărim cum tradiția operează anumite clasificări, impunând motivații şi relații de cauzalitate, care mai des ascund semnificațiile, în loc să le facă accesibile. Astfel, conform credințelor, n-ai voie să îngropi frunzarii în pământ[49], nici să-i dai pe foc, nici să hrăneşti cu ei animalele[50] nici să-i arunci unde se întâmplă. În alte localități este încurajat contrariul – îi dau la pui, să crească mari[51]. Semnificațiile opuse sunt o dovadă a statutului lor de simbol.

Aceşti frunzari, care au stat în arşița soarelui, în final trebuie să fie udați. După ce îi strâng, femeile îi aruncă în apa râurilor, gârlelor sau iazurilor, când satele sunt situate în vecinătatea acestor ape. Sau, când apele mari sunt departe, femeile duc frunzarii la fântână, îi aşează în jurul colacului ei, ca ori de câte ori cineva va scoate apă, să-i ude. Sunt lăsați să putrezească acolo. În satele de pe malul Prutului şi cel al Nistrului care au păstrat tradiția teiului, ritul se numeşte *Udatul teiului*. La Cărpineni, Hânceşti, se spune că udând frunzarii – femeile udă gura morților[52].

Ca practici locale a fost atestată udarea ramurilor uscate la poartă (Bujor, Hânceşti)şi la trunchi (Trebujeni, Orhei). Poarta, ca şi trunchiul, acesta fiind un simulacru al arborelui, este, în accepție simbolică, o trecere între lumi.

Când frunzarii sunt udați la fântână, ritul e mai complex. Pe frunzari se pune un colac, o lumânare, un pahar de vin, care sunt date primului întâlnit. În unele sate, pentru a spori potența benefică a frunzarilor, la început ei sunt udați cu apă îndulcită, iar mai apoi cu apă din fântână. În final, deasupra lor se pune o pânză şi un colac[53]. Sensul udării frunzarilor

[48] Crasnoilsc (Cernăuți), inf. Motrescu Matroana, n. 1916, înr. 1990.
[49] Polihronie Sârcu, *op. cit*., p. 180.
[50] Obreja Veche (Făleşti), inf. Bodrug Elena, învățătoare, n. 1941, înr. 2004.
[51] Bleşteni (Edineț), inf. Ecaterian Plămădeală, n. 1929 şi Bolduma Sofia, n. 1913, înr. 1987.
[52] Cărpineni (Hânceşti), inf. Efimia Ciobanu, n. 1938, înr. 1988.
[53] Sărata Răzeşi (Leova), inf. Bostan Parascovia, n. 1935, înr. 1988.

este acelaşi pretutindeni – să invoce ploaia: „ca să fie anul slotos. Să fie mană”[54], ca să fie ploaie „să crească gospodăria cum creşte, cum merge apa Nistrului”[55] (în majoritatea satelor din lungul Nistrului). Când îi dau pe apă zic: „cum vine râpa, aşa să ploaie”[56]. Gestul are conotații şi cu lumea de dincolo: „ca să ştie şi cei din lumea cealaltă că a fost *Duminica Mare*”[57].

Pretutindeni cu frunzarii păstrați scăldau copiii ca să-i lecuiască de răceală, de bube (bube rele, bube dulci). Ori cu apa în care au fost opăriți frunzarii se spălau când îi durea capul.

Să reținem ideea care se impune că, deşi frunzarii sunt afişați pentru a proteja oamenii şi animalele de ființele numite Rusalii, tocmai în ziua *Rusaliilor*, când ele încep a se retrage, ei sunt scoşi din uzul ritual. În legătură cu acest fapt trebuie să amintim că aceste ființe au devenit active şi totodată periculoase pentru oameni la *Strodul Rusaliilor*, adică cu 25 de zile mai înainte şi că la *Rusalii* ele încep a se linişti, a reveni în lumea lor. Era firesc să li se confere frunzarilor şi rostul de protectori. Dar această neconcordanță temporală între punerea/scoaterea frunzarilor şi activarea/împrăştierea Rusaliilor, denotă sincretismul acestor două componente, produs ca rezultat al vechimii lor, destructuralizărilor şi reorganizărilor sărbătorilor calendaristice. De fapt, urmărim sensuri logice într-un context simbolic, bazat pe paradoxuri. S-ar putea ca sensul afişării frunzarilor să nu fie direct. Spre exemplu – Rusaliile se tem de ramurile verzi şi se îndepărtează de casele oamenilor. Ci, afişând frunzari, oamenii le ofereau Rusaliilor posibilitatea de-a se simți în vatra satului ca în lumea naturii, adică le îmblânzeau.

Important în acest context de idei apare şi impactul pelinului. În toate satele cercetate se recurge la pelin, ca la un remediu magic de apărare contra Rusaliilor în toate zilele când acestea sunt cele mai periculoase: la *Strodul Rusaliilor* sau *Sfredelul Rusaliilor*, la *Rusalii* şi la *Împrăştierea Rusaliilor*. În accepție populară, pelinul este folosit pretutindeni pentru a proteja locuința, acareturile, dar şi oamenii. În acest scop, pelinul este rupt înainte de a cădea roua, ca să nu-l ude Rusaliile[58] şi pus peste tot locul înainte de a veni cireada de vite de la câmp: pe la casă şi prin casă, prin aşternuturi, ca omenii să doarmă pe

---

[54] Gh. Pavelescu, o*p. cit*., p. 11; Colonița (Chişinău), inf. Graur Pelaghia, n. 1912, înr. 1988; Cuizovca (Rezina), inf. Eugenia Biriuc, n. 1970, înr. 1994.
[55] Ciobruciu (Ştefan Vodă), inf. Munteanu Maria, n. 1914, înr. 1989.
[56] Cernoleuca (Donduşeni), inf. Glavan Nadejda, n. 1910.
[57] Vădeni (Soroca), inf. Mârzac Domnica, n. 1914, înr. 1984.
[58] Florițoaia Veche (Ungheni), inf. Tatiana Sarabaş, înr. 1994.

el, în zestre, dar şi prin ocoalele vitelor. Pentru că, o dată cu vacile, se consideră că intră în sat şi Rusaliile[59]. Este purtat răsucit la cingătoare de către toţi oamenii, după ureche, prin buzunare. Fetele îl împletesc în păr. Se consideră că cine poartă pelin va fi ferit de acţiunea Rusaliilor, care fug de amar. Pelinul este pus în vin şi mai rar în rachiu, astfel se bea ritual *vin cu pelin* sau *rachiu cu pelin*, pentru a se reînnoi sângele. „Cine bea vin cu pelin prinde la sânge, nu se teme de Rusalii”[60]. Se bea vin cu pelin – ca să ai mult sânge[61]. Pelinul amar, consideră purtătorii de folclor, alungă Rusaliile, le ţin departe de omeni[62].

Mai mult chiar, dat fiind faptul că în această perioadă este interzisă orice muncă, o evoluţie ulterioară a credinţei în a doua jumătate a secolului al XX-lea stipulează că cine poartă pelin, poate să lucreze în câmp. Generalizând aceste credinţe şi practici, observăm că pelinul serveşte ca remediu universal împotriva acţiunii Rusaliilor. Cu el este protejat spaţiul cultural, corpul uman în exterior, dar şi în interior (cu ajutorul băuturii). Plantele folosite în aceste zile împotriva Rusaliilor, în unele localităţi, erau aruncate mai apoi – „dai pelinul pe râpă, să se ducă tot răul”, în altele era strâns pentru a lecui oamenii de friguri[63]. Este important să precizăm că pelinul constituie un remediu apotropaic împotriva zeităţilor guvernatoare în această perioadă, generalizat în spaţiul cultural românesc, dar şi în cel balcanic[64].

Amintindu-ne de condiţia de simbol a acestei plante şi de tendinţa performerilor de a codifica permanent funcţiile riturilor, am putea reformula ideea că bând vin cu pelin sau rachiu cu pelin – ambele băuturi tonice – de fapt oamenii intrau pe aceeaşi undă de comunicare cu aceste spirite malefice. Vechea zicală *eşti ceea ce mănânci* (ceea ce bei) poate fi un argument în acest sens. Ralierea la lumea Rusaliilor se făcea ca oamenii să nu fie atacaţi de ele.

---

[59] Bujor (Hânceşti), inf. Coşleţ Elisaveta, n. 1925, înr. 1988.
[60] Petru Ştefănucă, *op. cit.*, p. 190.
[61] Coloniţa (Chişinău), inf. Graur Pelaghia, n. 1912, înr. 1988.
[62] Slobozia Mare (Vulcăneşti), inf. Paladi Maria, n. 1907, înr. 1984.
[63] Bleşteni (Edineţ), inf. Bolduma Sofia, n. 1913, înr. 1987; „în ajunul Rusaliilor se doarme pe pelin. Se pune pelin în toate hainele din lână, în zestre, să n-o mănânce molia tot anul, a dău zea se bea vin cu pelin, se poartă pelin la brâu” – Câşliţa Prut (Vulcăneşti), inf. Marina Chiperi, n. 1920 şi Ana Malachi, n. 1928, înr. 1921.
[64] S. Fl. Marian, *Botanica românească*, Bucureşti, 2000, p. 88-89; D. Marinov, *Izbrani proizvedenia*, t. 1, Sofia, 1981, p. 112; Ivanicika Guerguieva, *Bălgarska narodna*..., p. 218.

Prin acțiunea rituală de împodobire cu frunzari, ierburi şi flori a întregului spațiu locuit de oameni are loc o extindere totală a naturii verzi asupra spațiului cultural. La nivel cosmic se produce o omogenizare a lumii. Din motivațiile purtătorilor de cultură tradițională, rezultă că scopul acestei extinderi este de-a proteja oamenii de acțiunea malefică a Rusaliilor. Şi pentru că ele sunt percepute ca ființe demonice care în această perioadă se deplasează nestingherit nu numai prin păduri, lunci, câmpuri, iazuri, râuri, ci şi în spațiul locuit de oameni, ramurile verzi sunt afişate pentru a străjui, întâi de toate, locurile de acces: porțile, uşile, ferestrele, fântânile, izvoarele, răscrucile.

Vom generaliza afirmând că teiul şi nucul sunt copacii cel mai frecvent utilizați pretutindeni în spațiul cercetat, frecvența teiului fiind dominantă în spațiul de la nord şi centru, iar a nucului în sud. Între aceste două constante vegetale, cea mai mare diversitate de ramuri apare în tradiția sudului şi a Transnistriei. Această dozare reflectă, totodată, vechimea mai mare a teiului în practica culturală. Amplasarea lui în raport cu nucul conform sistemului binar afară/înăuntru reflectă extinderea naturii asupra spațiului cultural, de la un reprezentant sălbatic la unul cultivat. Putem admite că de mult, în perioada formării obiceiului şi în prima parte a dezvoltării sale, erau folosite ramuri de diferiți arbori. Apoi, tendințele centripete, specifice culturilor arhaice şi populare au condus la promovarea unui singur reprezentant silvic – teiul. Pentru ca, mai târziu, acestuia să i se contrapună un copac complementar, reprezentant al spațiului cultural – nucul. Se pare că dezvoltarea obiceiului în contemporaneitate înregistrează noi mutații. În repertoriul aproape dominant al arborilor sălbatici, după nuc, îşi fac loc şi alți reprezentanți ai pomilor roditori.

În perioada calendaristică cercetată hotarul tradițional dintre natură şi cultură dispare, spațiul cultural fiind redus la minim de expansiunea celui natural, iar oamenii sunt obligați să respecte un sistem rigid de interdicții, pentru a nu afecta împlinirea fenomenelor vegetale.

3. Rusaliile şi însemnele feminine ale perioadei

Pentru a înțelege mai bine rosturile rituale ale ramurilor este necesar să cunoaştem cine sunt, în viziune populară, Rusaliile – de frica şi respectul cărora s-au constituit obiceiurile perioadei. În acest context, vom aminti că vara calendarului popular românesc este guvernată, în principal, de divinități feminine, ceea ce reprezintă o reminiscență

culturală, comună şi altor calendare populare din sud-estul Europei. Între zânele verii cele mai expresive şi mai generalizate în spaţiul cercetat sunt Rusaliile. În contextul tradiţiei general româneşti, graţie vechimii şi iminentelor confundări dintre mai multe personaje mitice, Rusaliile au devenit sinonime cu Ielele, Vântoasele, Frumoasele, Frumuşelele, Zânele, Zinioarele, Sfintele de Noapte, Şoimanele, Dânsele, Mândrele, Iezmele, Fecioarele, Miluitele, Măiestrele, Albele, Halele, Cele Sfinte, Cele Nepomenite, Doamnele, Puternicele, Fetele Câmpului, Împărătesele Văzduhului[65]. Ele au corespondente şi în alte culturi: *Rusaliile*, *Samodivele*, *Samovilele* – la bulgari, *Samovilele* – la sârbi; *Rusalki, kupalki*, *vodeaniţy*, *loskotihi* – la ucraineni, ruşi şi bieloruşi, încât s-au impus pe un areal destul de extins, care tinde să cuprindă ţările balcanice, dar şi ţările slavilor de răsărit[66].

Problema studierii acestor personaje mitice este destul de complexă, în condiţiile când cercetarea domeniului n-a depăşit nivelul naţional sau, uneori, metaetnic. Însă, comparaţiile diferitelor tradiţii întreprinse pentru a releva preponderent specificul uneia sau alteia dintre ele, au stimulat şi încercările de a căuta originea lor comună. La începutul veacului XX, Alexei Mateevici considera că şi românii şi ruşii au preluat tradiţia Rusaliilor de la romani[67]. Spre mijlocul secolului XX, Aurel I. Candrea găsea credinţele românilor despre Rusalii identice cu cele ale bulgarilor, avansând ideea că atât numele sărbătorii Rusaliile, cât şi cel al fiinţelor supranaturale care îşi dezvoltă activitatea nefastă în timpul acestei sărbători, e împrumutat de la slavi, la fel cum *Jocul Căluşarilor* şi *Jocul Floricica* practicate de bulgari în săptămâna Rusaliilor sunt împrumutate de la români. Totodată, cercetătorul admitea ipoteza că şi la unii şi la alţii aceste credinţe îşi pot avea originea într-un substrat autohton[68]. A. Râbakov, după ce arată că Rusaliile sunt o sărbătoare a fertilităţii comună tuturor slavilor,

---

[65] Tudor Pamfile, *op. cit*., p. 22-25; Adrian Fochi, *op. cit*., p. 111-112, 202, 258; Ion Ghinoiu, *Obieciuri*..., p. 161; Victor Kernbach, *Dicţionar*..., p. 517; Gail Kligman, *Căluşul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, Bucureşti, Editura Univers, 2000, p. 72-73.

[66] D. Marinov, *op. cit*., p. 428-429; I. Guerguieva, *De l'Ascension a la Pentecote*..., p. 214-226; Gail Kligman, *op. cit*., p. 85-92. V. K Sokolova, *op. cit*., p. 222-223; *Mifologhiceskii slovar'*, p. 472.

[67] A. Mateevici, *op. cit*., p. 167.

[68] Aurel I. Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Iaşi, Polirom, 1999, p. 186-188; Hristo Vakarelski, *op. cit*., p. 429.

înaintează ipoteza că ar putea fi comună şi tuturor indo-europenilor[69]. În baza unor investigații de anvergură, Victor Kernbach confirmă ideea că *Rusaliile* vin de la vechea sărbătoare a trandafirilor – *Rosalia* – la latini, care consta în comemorarea morților, dar, precizează autorul, „nu este exclusă posibilitatea ca datina, dezvoltată în Dacia Romană şi, în esență, cristalizându-se la străromâni, să fi pătruns de aici şi la slavii imigrați, deoarece obiceiuri asemănătoare nu se citează nici în ținutul baltic, nici între Kiev şi Novgorod, iar ceea ce s-a înregistrat în etnografia şi folcloristica rusă este net ulterior formării Rusiei Kieviene", ca să precizeze mai apoi că numele sărbătorii ca atare e mai probabil să-l fi luat slavii, nu prin filiera română, ci direct de la grecii bizantini"[70]. Pentru a completa tabloul opiniilor expuse, vom aminti că Hristo Vakarelski consideră grupul *Samodivelor-Samovilelor* ca fiind specific sud-slav, având originea din peninsula Balcanică[71]. Nu vom insista în căutarea originilor, problema rămânând a fi simplă, dar deocamdată, aşa cum au menționat şi predecesorii noştri, greu de elucidat, ci vom continua prin a completa multitudinea faptelor culturale, arătând specificul sau comunitatea lor cu cele incluse deja în circuitul ştiințific. Până la urmă, în intenția oarecum îndreptățită de a căuta originile componentelor fenomenului, s-ar putea să prevaleze, ca importanță, însăşi fenomenul rezultat din multiplele conlucrări culturale.

În spațiul cercetat de noi, aşa cum precizam, aceste ființe mitologice sunt cel mai frecvent numite Rusalii. La nord, cu precădere în Bucovina, de rând cu acesta, au fost atestate şi altele: Ielele, Frumoasele, Vântoasele, Nălucile. Nu excludem că ar fi putut exista şi altele; spre exemplu, Dimitrie Cantemir, în *Descrierea Moldovei*, bazându-se pe date de la începutul secolului XVIII, le numeşte Frumoasele, Nimfe ale văzduhului[72]. Într-un manuscris de la mijlocul secolului al XIX-lea, privind moldovenii din județul Balta (în stânga Nistrului), ele sunt numite *Rusalii*, datina fiind circumscrisă pomenirilor răposaților[73]. La sfârşitul

---

[69] A. Râbakov, *Rusalii i bog Simargl-Pereplut*, în „Sovetskaja arheologhija", nr. 2, Moskova, 1967, p. 102-106; idem, *Jazycestvo Drevnei Russi*, Moskova, 1988, p. 681.

[70] Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1994, p. 220; idem, *Dicționarul de mitologie generală*, Bucureşti, 1982, p. 517.

[71] Hristo Vakarelski, *op. cit.*, p. 428-429.

[72] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Chişinău, Editura Hiperion, 1992, p. 139.

[73] A. Smercinschi, *Gheograficekie i etnograficeskie svedenija o iujnoi ceasti Baltskogo uezda i jiteliah onoi moldovnah*, manuscris, F. 30, 1, nr. 32, Arhiva Geografică Rusă, Sankt Petersburg, 1848, p. 59.

secolului al XIX-lea, se credea că *Rusaliile* fură animalele, păsările şi oamenii[74]. Vom reconstitui imaginea comună a *Rusaliilor* prin contribuția mai multor autori. Astfel, *Rusaliile* sunt fete, femei foarte frumoase, sălbatice, cărora le place muzica, dansatoare voluptoase, seducătoare şi rele. Alexei Mateevici, preot şi scriitor, la începutul secolului al XX-lea preciza că sunt şapte făpturi ale Necuratului, spirite bune feminine căzute odată cu Satana, când acesta s-a pus contra lui Dumnezeu. Conform descrierilor acestui autor, *Rusaliile* se află printre oameni tot anul, uneori chiar îi ajută, dar devin periculoase doar în perioada dintre *Sfredelul Rusaliilor* şi *Rusalii*[75]. Credințe atestate de Polihronie Sârcu în aceeaşi perioadă denotă că se prefac în Rusalii copiii morți nebotezați sau cei blestemați de părinți până a se naşte. Tot în Rusalii se prefac şi fetele înecate sau fetele care au murit la *Troiță*. Ele sunt frumoase, cu plete verzi despletite. Trăiesc în palate subacvatice din chihlimbar, aflate în iazuri şi mlaştini, temporar devin crăițe pământeşti, dorm toată iarna şi se hrănesc cu crudități, dar sunt rele[76].

Cât despre numărul lor, fapt semnificativ în cultura populară, trebuie să precizăm că el diferă, înregistrând toate cifrele faste de până la 12. „Rusaliile-s 12 fete, umblă de duminică toată săptămâna, apoi zboară. Sunt îmbrăcate în alb”[77]. „Sunt 9 fete care n-au ținut ziua *Rusaliilor.* Că n-au ştiut. Le-au pedepsit. Cum prăşeau la deal, a venit un vânt şi le-a ridicat, le-a dus. Le-a dus într-o prăpastie. De atunci lumea se fereşte să nu pățească ca ele”[78]. „Sunt 7 Rusalii şi se sărbătoresc 7 zile. Se arată ca femei îmbrăcate în alb”[79]. Tot după înregistrările lui Petre Ştefănucă, Rusaliile sunt 3-4 fete (Copanca) sau trei fete (Ciobruciu)[80]. „Fac joc pe câmp. Cântă şi joacă. Prin pădure Rusaliile se prefac în oameni mititei, au tobuşoare pe care le bat şi joacă. Dacă te apropii, ele îți iau mâinile,

[74] Despre tradiția din Leova, manuscris, autor: învățătorul V. Kondrațchi; „După Paşti se tem să intre în pădure după lemne sau să pescuiască, ori să pornească la drum”, p. VI, în Arhiva Bibliotecii Academiei de Ştiințe din Kiev, 1884, p. 74.

[75] Alexei Mateevici, *op. cit*., p. 167.

[76] Polihronie Sârcu, *op. cit*., p. 180.

[77] Petre Ştefănucă, *op. cit*., p. 190; sunt 3 sau 12 Rusalii – Cuizăuca (Rezina), inf. Eugenia Biriuc, n. 1970, înr. 1994; *Sărbători şi obiceiuri*..., p. 393.

[78] Dănuțeni (Ungheni), inf. Danus Cristina, n. 1913, înr. 1990.

[79] Bălăsineşti (Briceni), inf. Prodan Vera, n. 1912, înr. 1988; A se vedea şi A. I. Candrea – sunt 3 sau 7 Rusalii – *op. cit*., p. 186. După Gail Kligman, *op. cit*., p. 72 – sunt 3, 7, 9 sau 11.

[80] Petre Ştefănucă, *op. cit*., p. 190-192.

picioarele"[81]. „De Rusalii femeile dau de pomană una alteia: material, puişori, farfurii, toate de sănătatea Rusaliilor. Ca să se ducă sănătoase la locul lor. Nu se lucrează. Pe o femeie o strâmbat-o Rusaliile. Că lucra pe şes. Rusaliile sunt nişte vânturi primejdioase, nişte vârtejuri drese, chitite"[82]. În satele de pe malul stâng al Prutului, concomitent cu imaginea antropomorfă, a fost atestată şi cea a Rusaliilor-fluturi – „ies din fundul Prutului pe 3-4 zile, apoi intră iar"[83]. De cele mai multe ori nu este precizat numărul lor. Informatorii susțin că sunt fete foarte frumoase, care umblă în ziua de *Rusalii*. Cine lucrează sau doarme în această zi este pocit de ele. Rămâne fără o mână, un picior[84].

Pretutindeni în spațiul românesc, Rusaliile sunt prezentate ca ființe mitologice feminine, cel mai frecvent fete, rareori femei tinere, dar mereu deosebit de frumoase, fermecătoare. Pentru a le accentua aceste calități, au fost numite cu epitete: Frumoasele, Frumuşelele, Mândrele, Zânele, Zânioarele. Astfel, societățile arhaice şi tradiționale, pun frumusețea răpitoare a fetelor în custodia naturii, la fel cum pun muzica şi dansul. Rusaliile, numite şi Măiestre sau Şoimane, sunt stăpânitoare ale muzicii şi horelor. Conform legendelor, ele i-au învățat pe oameni a cânta la diferite instrumente muzicale. Trăitoare în văzduh, ele zboară, dansând hora, cel mai vechi dans al românilor şi al altor popoare. Orice atingere a pământului de către ele în timpul dansului marchează vegetația şi-i poate influența malefic pe oamenii care se vor atinge de aceste locuri. Sunt stăpânitoare ale spațiului eminamente natural constituit din păduri, ape, aer (vânt, ca simbol al acestuia din urmă), de unde au primit numele de Fetele Câmpului, Vântoasele, Împărătesele Văzduhului. Un argument al vechimii zânelor sunt numele lor ne-nume, pentru a contracara înfățişarea lor în clipa nominalizării: Ielele, Halele, Cele Nepomenite, Dânsele. Toate numele enumerate până aici desemnează zânele la plural, marcând clasa din care fac parte, nu şi individualitatea fiecăreia, ceea ce argumentează încă o dată vechimea lor[85].

[81] Corbu (Donduşeni), inf. Dominica Sârbu, n. 1923, înr. 1989; alte păreri: Rusaliile sunt femei, duhuri sfinte – Vorniceni (Străşeni), inf. Luchian Maria, n. 1921, înr. 1989; „sunt trimise de sus" – Manta (Vulcăneşti), inf. Nadejda Lupu, n. 1937, înr. 1997.

[82] Delacău (Anenii Noi), inf. Alexandra Melniciuc, n. 1937, înr. 1989.

[83] Văleni (Vulcăneşti), Alexandru Echim, n. 1938, înr. 1988;Câşlița Prut **(**Vulcăneşti**),** inf. Ana Şchiopu, n. 1918, înr. 1991.

[84] Slobozia (Cetatea Albă), manuscris, **A.F.A.R.,** caiet 431, Cluj-Napoca, 1933, p. 16.

[85] Numele individualizate ale acestor zâne: Rudeana, Ruja, Rujalina, Trandafira, Păscuța, Cosânzeana, Ogrişceana, Foiofoia, Bugiana, Dumernica, Lemnica, Ana, Liodiana, Magdalina, Tiranda, Simiona, Roşia, Toedosia, Lacargia, Săndalina, Ruxanda, Irodia etc. sunt o acomodare de vechime variată la acest sistem; Victor Kernbach, *Universul* ..., p. 218.

Cândva, aceste zâne au fost foarte importante în sistemul de referință al strămoşilor. Din această poziționare a lor față de oameni a apărut şi multitudinea interdicțiilor pe care aceştia trebuiau să le respecte pentru a cinsti Rusaliile, a le şti de frică, respectând un comportament foarte condiționat. Despre normele comportamentale vom generaliza în baza mai multor date, că impun oamenilor circumscriere ireproşabilă prescripțiilor, bunăvoință totală față de Rusalii. În literatura de specialitate s-au adus multe argumente în acest sens. Oamenii trebuiau să le respecte spațiul de viață devenit foarte extins în perioada cercetată, să le recunoască aprioric frumusețea, măiestria, superioritatea, pentru a nu le oferi un temei în plus de manifestare malefică. Din această atitudine au apărut şi multe din numele purtate de ele. Atitudinea trebuia să dureze pe toată perioada activismului lor. Când luau frunzarii, femeile trebuiau să le spună Rusaliilor: „sănătoase ați venit, sănătoase să vă duceți”[86].

S-au precizat anumite diferențe între Ielele reprezentate ca fete tinere, foarte frumoase, şi Rusaliile ca femei bătrâne, urâcioase[87]. Aşa cum demonstrează rezultatele cercetărilor de teren, la est de Prut imaginea Rusaliilor-fete este dominantă. Ele au părul lung, uneori verde (Polihronie Sârcu), sunt îmbrăcate sumar, în haine lungi albe. O singură informație le prezintă în haine negre, numai cu pieptul alb[88]. Vestimentația albă este încă un însemn că ele aparțin lumii de dincolo. Pentru comparație vom recurge şi la tradiția transilvăneană. În lucrarea *Sărbători şi obiceiuri*, vol. III, Transilvania, sunt şapte atestări privind hainele lor albe şi doar câteva le consemnează ca negre şi roşii[89], ceea ce apare firesc, pentru că în această triadă cromatică se înscrie simbolismul vieții şi morții în spațiul nostru cultural. Însemnele vestimentare: haine lungi, preponderent albe, neîncinse, cu multe panglici, fără podoabe, cu coronițe de flori pe cap le arată ca aparținând naturii, lumii zânelor[90]. Un alt argument în acest sens este faptul că ele se hrănesc cu crudități. Şi ca să se creeze un contrast sigur între zâne şi fete, la *Rusalii* făceau fetițelor găuri în urechi pentru a purta cercei[91].

---

[86] Costeşti (Ialoveni), inf. Sofia Bivol, n. 1950, înr. 1988.
[87] Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 18; A. I. Candrea, *op. cit.*, p. 186; Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001, p. 161.
[88] Manta (Vulcăneşti), inf. Nadejda Lupu, n. 1937, înr. 1997; Bujor (Hânceşti), inf. Maria Ivaşcu, n. 1903, înr. 1988.
[89] *Sărbători şi obiceiuri…*, p. 392 -394.
[90] *Ibidem*.
[91] A. Mateevici, *op. cit.*, p. 186.

Manifestările acestor personaje mitice înregistrate într-o cultură sau alta au fost cercetate în funcție de tendințele metodologice dominante în şcolile naționale, formulându-se idei relevante. După A. Râbakov, Rusaliile coboară genetic la zeitățile acvatice feminine. Ele apăreau pe pământ atunci când era nevoie de apă pentru recoltă[92]. Victor Kernbach apreciază Ielele ca pe nişte ființe supranaturale „de o netă originalitate”, clasificându-le în categoria ființelor care viețuiesc în cele trei registre ale tabloului lumii şi conturând, în baza manifestărilor analizate, funcțiile lor cosmogonice[93].

Cultura tradițională operează cu instrumentarul semiotic pentru a tabuiza relațiile oamenilor cu *Rusaliile.* Ei le rostesc numele numai la persona a treia plural. Dar „dacă le vedeau, rămâneau pociți sau înlemniți, „luați de ele”; n-aveau voie să spună altora că le-au văzut; dacă vorbeşti cu ele ți se strâmbă gura, rămâi mut”[94]. În acest caz se recurge la un procedeu frecvent aplicat în situații similare, spre exemplu, în ajun de *Crăciun* sau de *Paşti* când se crede că boii vorbesc, dar cel care-i aude, n-are voie să spună despre cele auzite, altfel va muri. Nici puținele urme lăsate pe locul unde au stat sau au dansat Rusaliile, sub pericolul îmbolnăvirii, oamenii n-au voie să-l atingă[95]. Pentru a le feri de ochii lumii, timpul preferat al umblării Rusaliilor este noaptea, când oamenii trebuie să doarmă, iar principalul lor mijloc de deplasare este zborul prin aer. Cumulând aceste însemne, trebuie să formulăm concluzia că viziunea populară codifică la nesfârşit existența acestor zâne, impunând permanent un cod de reguli comportamentale comunităților în raport cu natura şi cu exponenții ei vegetali.

Rusaliile sunt ca o întruchipare a naturii sălbatice. Sunt foarte frumoase, cântă şi dansează foarte frumos, îi pot învăța şi pe oameni. Dar cine apucă să danseze sau să cânte, nu se mai poate opri. Jertfele dansului şi cântecului lor sunt bărbații. În baza principiilor binare pe care-i construit modelul lumii tradiționale, ceata *Căluşarilor* este singura care putea vindeca oamenii „luați din Rusalii” sau „luați din Căluş”[96]. Pe valea Nistrului de Jos se spune că dacă *te strâmbă* sau *te*

---

[92] A. Râbakov, *op. cit*., p. 224.

[93] Victor Kerbach, *Universul...*, p. 218-219.

[94] *Sărbători şi obiceiuri…*, p. 92-93.

[95] A. Fochi, *op. cit*., p. 141.

[96] Mihai Pop, *Considerații etnografice şi medicale asupra Căluşului oltenesc*, în „Despre medicina populară românească”, Bucureşti, Editura Medicală, p. 213-223; idem, *Căluşul. Lectura unui text*, în **R.E.F.,** nr. 20 (1), p. 15-32; Gail Kligman, *Căluşul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, Bucureşti, Editura Univers, 2000.

iau Rusaliile un an n-o să-ți poți reveni[97]. Malefice în esență, limitând foarte mult acțiunile omului în perioada de referință, aceste zâne pedepsesc pe toți cei care n-au ținut cont de interdicții.

Pentru a se apăra de acțiunea malefică a acestor zâne se mai recurge şi la culoarea roşie. La Sfredelul Rusaliilor, în ziua când ele intră, femeile scot afară o petică roşie, spunând: „bine ați venit, cu bine să vă duceți”. În alte localități, afişau pânza roşie în ziua de *Rusalii*, dis-de-dimineață. Scuturând-o, spun: „duceți-vă cu Dumnezeu, Rusaliilor, în locurile pustii!”. Pe urmă lasă petica roşie atârnată la unul din cele două colțuri de la fața casei timp de două zile[98]. Petre Ştefănucă a atestat acelaşi rit la Copanca şi Corcmaz, având semnificația de a distruge moliile[99]. În satele de pe malul Prutului se pune pe gard o pânză roşie, un iorgan sau, mai des, un brâu, considerând că Rusaliile se tem de roşu[100]. Se recurge la obiectele roşii deoarece acestea sunt considerate apotropaice în satele din centrul şi sudul Republicii Moldova. În linii mari este aceeaşi arie în care se afişează brâul roşu pe casă în dimineața când se iese la primul arat din primăvară, adică la Sfinți (Mucenici). Interpretarea gestului din primăvară vizează sporul rodului în câmp; „tot atât de înalt, cât casa, să crească grâul, secara, mălaiul”, spun informatorii. Semnificația brâului, ca mediator al recoltei, se exteriorizează şi în riturile de la recoltarea grânelor, când ultimele spice ale lanului erau legate fie cu brâul roşu, fie cu câteva fire de lână smulse din el, fiind lăsate ca *mană* sau ca *barbă a câmpului*[101]. Culoarea roşie este simbolică şi are mai multe semnificații. Cele apotropaice sau propiițiitoare le-am sesizat, dar dincolo de ele trebuie să subliniem şi legătura lui cu soarele şi cu „fratele” lui terestru – focul. Aminteşte de acest element principal practica veche de purificare a fetelor prin foc, atestată la sfârşitul secolului al XIX-lea. În a 9-a zi de joi de după Paşti sătenii făceau un rug mare în jurul căruia fetele jucau. După aceasta ele se considerau libere de puterea Rusaliilor[102]. Analizând şi alte obiceiuri calendaristice vom observa că roşul este luat ca reper ritual ori de câte ori anul este la un prag important

[97] Petre Ştefănucă, *op. cit.*, p. 190-192.
[98] a) Costeşti (Ialoveni), inf. Sofia Bivol, n. 1950; b) Şipoteni, inf. Adam Constantin, n. 1901.
[99] Petre Ştefănucă, *op. cit.*, p. 189, 191.
[100] Paşcani (Hânceşti), inf. Lupei Lisaveta, n. 1923, Alisandra Boiangiu, n. 1922, înr. G. Popovici (1991); Coşleț Elisaveta, Bujor (Hânceşti), n. 1925, înr. 1988; Tartaul (Cantemir), inf. Olimpiada Popescu, n. 1923, înr. 1992.
[101] V. Buzilă, *op. cit.*, p. 245, 247.
[102] Leova, învățătorul V. Kondrațchi, manuscris, 1884, p. 74.

al trecerii sale, culoarea fiind reactualizată pin diferite canale ale culturii, inclusiv prin cuvinte. La *Rusalii* această culoare mai este reprezentată de trandafirii roşii, de cireşele coapte, de ouăle roşii, dar şi de scumpia afişată în rol de frunzari. Deşi e după *Înălțare*, posibil pentru că perioada luată în discuție ține de ciclul pascal, în multe localități, se mai vopsesc ouă roşii[103], fortificându-se în acest mod contribuția culorii roşii la săvârşirea riturilor.

Un alt mijloc de protecție al comunităților contra Rusaliilor este fluieratul. El rezolvă conflictele rituale prin intermediul codului auditiv, la fel ca dangătul de clopote sau sunetul de toacă. Fără acționarea acestui cod, ritualul n-ar putea fi împlinit după toate rigorile. Până la *Duminica Mare* nu se permitea să se fluiere sau să se pocnească din frunză, ca să nu tune şi să nu bată grindina. În această zi, copiii făceau țuruiece (un fel de fluieraşe mici) din tei şi țuruiau liber din ele, pocneau şi din frunză[104]. Băieții au voie să cânte din fluiere toată *Săptămâna Rusaliilor*. Pretutindeni, țipă, şuieră şi din țâjâitoare – făcute din cozile verzi de ceapă care țin inflorescența. Astfel, şi prin sunete, îndepărtează Rusaliile de la casele oamenilor. La sud, în satele din apropierea oraşului Tarutino, în această săptămână era vremea țuruitului din țuruiecele de lut. Olarii aduceau prin sate multe țuruiece pentru copii şi timp de o săptămână aceştia puteau să cânte din ele cât le poftea inima. Se credea că astfel ajută oamenii, păzindu-i de Rusalii[105].

Perioada cercetată este sub semnul feminității. Se leagă rodul, înfloreşte, pârguieşte. Ielele, Rusaliile şi toate celelalte ființe mitologice rămase în scenariul calendaristic sunt femei. La fel, femeile sunt vizate pentru reglementarea comportamentelor mai mult ca oricine în această perioadă. Tot ele pot petrece zânele, pentru a le aşeza la locul lor. Zânele sunt fete. Dar sunt invocate să le astâmpere sau tempereze femeile. Spre deosebire de această tradiție românească, la slavi sunt mai active ritual fetele[106]. Ritul în spațiul nostru a păstrat reminiscențe mai

[103] Voloca, Crasnoilsc (Storojineț), inf. Gheorghe şi Varvara Onufriiciuc, n. 1925, înr. 1987; Cățăleni, inf. Şimon Anastasia, n. 1918, înr. 1989.

[104] Florițoaia Veche (Ungheni), inf. Mihalache Alisandra, n. 1932, înr. 1988; Codreanca (Străşeni), inf. Ganea Andrei, n. 1904, înr. 1984; pentru întregirea ariei pocnitului din frunze de tei şi salcâm în Moldova a se vedea şi Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 166.

[105] Staroselie (Tarutino), inf. Eudochia Ciobanu, n. 1921, înr. 1988.

[106] V. K Socolova, *Vesenne-letnie kalendarnîe obreadî russkih, ukraințev i belorussov*, Moscova, 1979, p. 188; A. V. Kurocikin, *Rastitel'naja simvolikakalendarnoi obreadnosti ukraințev*, în „Obread i obreadovyi fol'klor", Moscova, 1982, p. 156-159.

vechi decât la slavi. Fetele se vor impune ca organizare socială după ce va trece perioada *Rusaliilor*, la *Sânziene* sau *Drăgaică*, când ele, nu flăcăii, sunt organizatoarele horei, jocului.

Sărbătoarea Rusaliilor este de origine păgână. Chiar şi la începutul secolului al XX-lea, după multiplele mutații şi transformări suportate, aşa cum remarca Alexei Mateevici, elementele păgâne prevalau asupra celor creştine. Fiind foarte veche ca origine, câştigând în funcții şi semnificații după principiul simetriei calendaristice, perioada promovează femeile ca personaje active. Rusaliile se împletesc cu toate celelalte reprezentări feminine ale perioadei: cu Joile Mari (Joimărițele), cu celelalte zâne cu care au fost deja confundate, iar ca repercusiune socială cu femeile, care fiind mereu vizate, trebuie să aibă un comportament foarte diferit de cel al bărbaților.

4. Relația cu morții şi cu forțele de dincolo

Întregul ciclu se află sub incidența lumii de dincolo, pentru că ordinea lumii este perturbată. În cadrul lui sunt foarte frecvente pomenirile morților. Ele marchează sărbătorile amintite: *Sâmbăta Duminicii Mari*, *Duminica Mare (Duminica Rusaliilor)*, *Sâmbăta Rusaliilor*, *Rusaliile* şi *Împrăştierea Rusaliilor*, toate având multe afinități între ele. Iată de ce am considerat necesar să le analizăm împreună.

Marea frecvență a pomenirilor morților însoțeşte pragurile anului (mijlocul anului, ca şi începutul lui), când, potrivit mentalității tradiționale, hotarele obişnuite dintre lumea viilor şi cea a morților dispar şi urmează să fie reactualizate cu ajutorul practicilor rituale[107].

Sâmbăta Duminicii Mari este o mare sărbătoare de comemorare a morților, iată de ce i se mai spune *Sâmbăta Morților* (la nord şi la centru), *Moşii Mari* sau *Moşii de Vară* (la sud). În alte localități, dacă familiile n-au reuşit să comemoreze morții în prima zi, e primit s-o facă în cea de-a doua zi, adică la *Duminica Mare*. La aceste sărbători, ca în orice alte zile de pomenire a morților, darurile se fac până la răsăritul soarelui, adică înaintea oricăror altor lucrări. Vechea tradiție cerea ca pomenele să fie făcute la cimitir, peste mormintele răposaților, împodobite şi ele cu frunzari verzi şi udate în timpul ritului pomenirii.

[107] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, în *Eseuri*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1991, p. 47; Andrei Oişteanu, *Motive şi semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1989, p. 12.

Dar, începând din a doua jumătate a secolului XX, comemorarea morților s-a localizat treptat în sate. Până în prezent, obiceiul pomenirii morților la cimitir s-a păstrat în Bucovina, sporadic în satele de la nord şi în cele de pe malul Prutului.

Ofrandele din aceste zile constau în alimente şi vase. Pentru comparație, trebuie să amintim că în cadrul altor zile de pomenire se mai dau, în afară de acestea, şi piese de vestimentație, încălțăminte, tot felul de obiecte de uz casnic care servesc la întreținerea vieții. Cerința pomenirilor din ciclul remarcat este ca vasele care se dau de pomană să fie de tradiție foarte veche. Adică străchinile, farfuriile, ulcioarele, burluiele, castroanele şi cănile trebuie să fie din lut. Ele se mai numesc *bocne*. La fel, lingurile date de pomană trebuie să fie din lemn. Prin aceste prescripții, ritualul promovează materiale cât mai primare, menținând şi în acest mod relația directă a oamenilor cu natura. Această apropiere de natură este predominantă în toate acțiunile rituale ale perioadei, inclusiv în alimentele dăruite, care sunt primare, fundamentale.

Alimentul cel mai frecvent dăruit în aceste zile de sufletul morților este laptele. Se dau vase cu lapte fiert cu păsat, frecăței, tăieței, tocmagi sau fidea. În căni, burluie, ulcioare se dă apă sau vin. La gura acestor vase se leagă şiraguri de cireşe coapte, turte dulci, covrigi[108]. În întreg arealul, deasupra vaselor cu lapte se aşează un colac. Prin această suprapunere de vase şi alimente se imaginează un spațiu, o cale transcendentală către lumea morților. Laptele, ca aliment perfect, primordial, dar şi ca un produs direct al consumului de iarbă de către vitele albe, are cele mai multe implicații rituale. La Tartaul (Cantemir) se dă de pomană lapte cu mărar, pentru a avea pe ceea lume râuri de lapte. În prima jumătate a secolului XX, unii gospodari duceau vaca de lapte la o familie cu mulți copii, „o lăsau în *Săptămâna Rusaliilor* s-o mulgă cealaltă familie şi să mănânce copiii laptele, crezându-se că după aceasta vaca va da şi mai mult lapte”[109].

Şi formele de pâine oferite de pomană în aceste zile se încadrează într-un sistem coerent. Aşa cum se ştie, laptele cu păsat, frecăței, tocmăgei sau tăiețeii reprezintă un aliment simplu, preparat prin fierbere. Aceste bucate sunt specifice tuturor românilor. Alte preparate din făină de grâu, reprezentând forme mai evoluate ale pâinii,

[108] Ideea persistă în literatura de specialitate. A se vedea şi Ofelia Văduva, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, *passim*; Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 174-209.
[109] Petre Ştefănucă, *op. cit.*, p. 181.

înregistrează arii mai mici. Conform vechii tradiții, femeile din satele de codru trebuiau să coacă *alivenci*. În satele de pe malul Prutului erau date de pomană *lipii* sau *prescuri*, în cele de pe malul Mării Negre – *turte*, care reprezintă o următoare etapă de dezvoltare a pâinii. Aluatul *turtelor*, *lipiilor* şi *prescurilor* este preparat fără fermenți, modelat în formă de disc, incizat cu țevia de stuf, fusul, furculița, paharul sau ştiuletele de porumb cu grăunțe etc., urmele acestor obiecte formând, de cele mai multe ori, imaginea crucii[110]. După ce sunt coapte, ele sunt puse pe vasul cu lapte/apă sau vin roşu, iar deasupra lor se pun neapărat trei cepe verzi sau trei usturoi verzi, flori de trandafir, apoi toate sunt date de sufletul morților. Ceapa şi usturoiul trebuie să fie plante întregi, adică să aibă mustățile (rădăcinile), rizomul şi cozile întregi. Această prescripție a ritualului este pusă de majoritatea informatorilor în relație cu credința că morții de sufletul cărora se dau de pomană alimentele, în caz că sunt în iad sau rătăcesc între lumi, se pot apuca de mustățile cepii/usturoiului şi pot ieşi de acolo ca să treacă în rai. Alte femei spun, mai simplu că ceapa şi usturoiul te scot din iad, de aceea este obligatoriu să le dai de pomană întregi[111]. „Când duc frunzarii, dau de pomană lichii, cu usturoi sau ceapă verde, cu mustăți cu tot. Dacă nu rupi mustățile mai poți trece o vamă după moarte”[112].

Pe o arie şi mai extinsă, cuprinzând întregul spațiu cercetat, se oferă de pomană *plăcinte* (numite *vărzare*) cu varză, mărar, leuştean, cireşe amare, vişini sau plăcinte cu brânză, având deasupra ceapă sau usturoi şi flori de trandafir. Cea mai evoluată formă a pâinii utilizată în acelaşi scop este colacul, amplasat, de obicei, pe vasul cu lapte. O altă condiție specifică acestor daruri este că ele sunt aşezate pe o pânză, aşternută la rândul ei pe iarbă.

Deci, stratificarea darului reprezintă o etalare a simbolurilor, un text format din obiecte. În acest text sunt actualizate semantic mai multe limbaje: cel al vegetației (iarba verde, trandafirii înfloriți, ceapa şi usturoiul ternare ca structură, ca să poată străbate cele trei nivele ale lumii), pânza albă, ca un mediator între lumi, vasele cu lichide, având aceleaşi roluri, formele rotunde ale copturilor, semnul crucii, care uneşte orizontala şi verticala lumilor; materialele din care constau ofrandele

---

[110] V. Buzilă, *op. cit.*, p. 224, pl. 20.
[111] Câşlița-Prut (Vulcăneşti), inf. Chiperi Maria, n. 1920, înr. 1988.
[112] Bălăneşti (Ungheni), inf. Ileana Macovei, n. 1933, înr. 1988; Negrea, (Hânceşti), inf. Sofia Stanciu, n. 1919, înr. 1989.

(aluat copt, fermentat sau nu, umplut cu primele roade – în cazul *vărzarelor* – sau cu brânză, care este un produs din lapte fermentat), dar şi culorile pe care acestea le întrunesc (alb, verde, roşu). Trebuie să remarcăm că numai în aceste zile din an se dau de pomană trandafiri. Acest dar constituie o reminiscenţă din obiceiurile vechilor romani, care puneau în zilele de *Rozalii* trandafiri înfloriţi pe morminte.

Beneficiarii principali ai darurilor de la *Sâmbăta Duminicii Mari* şi *Duminica Mare* sunt copiii. În satele româneşti din regiunea Cernăuţi, până prin anii 60-80 ai secolului al XX-lea, erau făcute special pentru ei multe vase (olcuţe) ce se asemănau cu nişte jucării, pentru ca după ce le primeau cu lapte, copiii să se joace cu ele. Tradiţia le-a rezervat acest rol pentru că laptele este alimentul perfect al hranei copiilor. Ei ştiu să se bucure de darurile primite, pot să mănânce cu poftă, respectând în acest mod două criterii esenţiale pentru ca pomana să fie primită, adică să traverseze transcendental spaţiul dintre cei vii către cei morţi. Tot copiii, conform unei datini generalizate, primeau de pomană primele cireşe coapte. În special dăruiau cireşe copiilor mamele care aveau copii morţi[113].

Aceleaşi vase şi alimente sunt dăruite în zilele de *Rusalii* şi la *Împrăştierea Rusaliilor*, cu singura deosebire că destinatarii acestora sunt deja maturii. O altă particularitate a *Duminicii Mari* şi a sărbătorii *Rusaliilor* este că fiecare femeie dă ofrande de pomană de sufletul celor morţi, dar şi daruri de sănătatea sa. În ambele cazuri, darurile sunt din categoria celor amintite. „De Rusalii se dau de pomană ulcioare, oale, străchini de lut cu lapte sau apă, cu şiraguri de covrigi, bomboane. Numai femeile dau de pomană de sufletul morţilor dis-de-dimineaţă tare ca să iasă Rusaliile din schini şi să le ducă la Dumnezeu, să nu ne zgâlţâie pe urmă. Dacă vrei, dai de sănătatea ta”[114], „să se ducă sănătoase la locul lor”[115].

În tradiţia unor localităţi, simbolurile mortuare devin şi mai evidente. Sunt dăruiţi de pomană pomi împodobiţi cu poame, asemănători cu cei de la înmormântare, având înşirate dulciuri şi cireşe coapte între ramuri, fiecare fiind înfipt în colacul numit *pomul vieţii* (de formă spiralică, ca sorbul pământului), ceea ce trimite clar către simbolurile trecerii în lumea de dincolo[116].

---

[113] Gheorghe Pavelescu, *op. cit*., p. 11; Petre Ştefănucă, *op. cit*., p. 182.
[114] Gordineşti (Edineţ), inf. Elena Seu, n. 1928, înr. 1990; Cernoleuca (Donduşeni), inf. Raisa Bejan, n. 1925.
[115] Coloniţa (Chişinău), inf. Graur Pelaghia, n. 1925, înr. 1988.
[116] Bobuleşti (Floreşti), Floriţoaia Veche (Ungheni); V. Buzilă, *op. cit*., p. 186.

În tradiția sud-est europeană sărbătorile de primăvară şi de la începutul verii, fiind sub incidența regenerării, au conexiuni şi cu lumea morților, cu fertilitatea câmpurilor. Pentru că, în culturile agrare, morții sunt deținătorii manei, rodniciei câmpurilor[117].

Rusaliile reprezintă o sărbătoare complexă, cum nu mai este alta în an. În aceeaşi zi se dau pomeni pentru cei vii, pentru cei morți şi pentru personajele mitice – Rusaliile. De regulă, în celelalte zile de pomenire sunt comemorați fie numai morții, fie numai cei vii, fie se fac ofrande numai pentru personajele mitice.

Este important că la Rusalii fiece femeie dă jertfe de sănătatea sa. În acest mod se subliniază încă o dată relația directă între femei şi Rusalii. Alte femei dau de sănătatea Rusaliilor, ca să le îmbuneze să plece, o a treia parte dau de pomană de sufletul morților. În timpul săvârşirii actului de dăruire a pomenii se aminteşte numele celui pentru care faci pomana, altfel pomana nu ajunge la destinație.

Darurile oferite la marile sărbători ale acestui ciclu sunt în conformitate cu semnificațiile acestora. Ele implică în mod obligatoriu vase făcute din materiale primare întreținând relația directă cu natura. În vase se toarnă lichide ideale sau primare: lapte, uneori apă sau vin. Pâinea rituală dăruită înregistrează de asemenea toate etapele devenirii ei: făinoasele destinate fierberii (stare primară a prelucrării făinii în aluat), lipiile şi prescurile (stare intermediară), plăcintele completează aceste etape, pentru ca colacul (acestea reprezentând altă fază superioară de prelucrare termică a aluatului) să încheie şirul. Actualizând formele istorice ale pâinii şi alte simboluri ce țin de structura lumilor, fiind concomitent şi mediatorii acestora, comunitățile tradiționale au urmărit prin utilizarea rituală a acestor simboluri obiectualizate reinstaurarea echilibrului lumii şi renovarea relațiilor dintre membrii comunității.

Deşi se încearcă încadrarea Ielelor, Rusaliilor în lumea celor morți, ieşirea lor la suprafață de aici şi retragerea lor în aceleaşi zile cu ceilalți morți, multele pomeniri ale morților în această perioadă, totuşi, practicile rituale denotă mai degrabă condiția lor de zâne protectoare ale vegetației.

---

[117] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 322-326; Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 24; Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 130-140.

5. *Mari comuniuni alimentare*

În perioada luată în discuție, la diferitele ei sărbători, au loc mai multe comuniuni alimentare. Despre micile comuniuni alimentare la care participă copii, ca fiind cei mai favorizați actanți ai sărbătorilor, şi despre împărțirea de alimente, realizată de către femei la cimitir şi acasă, am amintit deja. În afară de acestea au loc şi comuniuni alimentare mari, care întrunesc diferite grupuri sociale şi reactualizează relațiile din interiorul colectivităților. Vom prezenta trei dintre ele, pentru a observa cum sunt armonizate relațiile sociale, la un nivel superior al complexității lor, în cadrul comunităților săteşti.

În localitățile din sudul Bugeacului în *Sâmbăta Duminicii Mari* sau la *Moşii Mari*, numiți şi *Moşii de Vară*, tinerii care s-au căsătorit în timpul anului, adică după *Paştele* din anul trecut, invită în ospeție toți nuntaşii care au jucat la nunta lor. Tinerii pregătesc bucate şi băutură, amenajează mesele şi-i primesc pe foştii nuntaşi, care aduc diferite cadouri, constând din alimente şi obiecte necesare în gospodărie. Între acestea *pupăza pe colac*, este un dar obligatoriu, reprezentând în limbajul pâinii de ritual, simbolul căsătoriei celor doi[118]. Tot la această întrunire se repetă un dialog care a avut loc între naşi şi fini la sfârşitul nunții. Tinerii țin mâna dreaptă pe doi colaci suprapuşi, ce stau dinaintea lor. „Ce flori sunt acestea?” – întreabă naşii, arătând la colaci. „Pâine şi sare şi fața (sau cinstea) dumitale, naşule”, răspund ei. „De pâine şi sare să aveți parte şi să ne purtați cinstea”, încheie naşii[119]. Această întrunire are rolul, pe de o parte, de a verifica cum s-a acomodat tânăra familie la cerințele vieții, iar pe de alta, de a le oferi un nou sprijin pentru integrarea ei socială. Începând cu această zi se socoate că tinerii *au intrat în rând cu lumea*, au deveni membri cu drepturi depline ai comunității căsătoriților, în consecință pot boteza, pot cununa.

Dar cele mai generalizate, ca participare de oameni, comuniuni alimentare erau practicate la *Rusalii*. La nivelul întregului spațiu investigat se disting două comuniuni: una, în exclusivitate a femeilor şi alta a comunității familiilor, unite în jurul unei fântâni sau a unui izvor de la care iau apă.

Petrecerile femeilor erau organizate, după datină, în afara vetrei satului, întrunind toate femeile din sat. Întrunirile sunt cunoscute sub

[118] V. Buzilă, *op. cit.*, p. 100-107; 158-159.
[119] *Ibidem*, p. 156-157.

câteva nume, fiecare fiind în consens cu semnificațiile ei comune. Cel mai răspândit nume al sărbătorii, întâlnit în întreg spațiul cercetat, inclusiv în satele de la est de Nistru, cele din sudul Bugeacului şi din Bucovina este *Iarbă verde* (uneori sub forma *La iarbă verde*, *Pe iarbă verde*). Insular, sunt răspândite şi alte denumiri, având conotații directe cu semnificațiile sărbătorii. În satele de la nord-est, inclusiv în cele din raionul Kotovschi, Ucraina, ea este numită *Nalba*, *Pe nalbă*, *A bea pe nalbă*, nalba fiind o plantă magică a sporului de lapte, iar în satele de codru *Pe veretcă* şi în cele nistrene *Pe luncă*, *Pe pagişte*. Dar, de cele mai multe ori, celelalte denumiri sunt utilizate ca sinonime cu *Iarbă verde*. Observăm că prin numele comuniunii este actualizat mai frecvent cadrul natural în care ea se desfăşoară.

Şi ca nume, şi ca scenariu, şi ca performeri, sărbătoarea este foarte veche, pierzându-şi originile în adâncul timpurilor. Prima mențiune despre ea datează din 1884 vizând realitățile satului Taraclia, județul Bender. Conform descrierii făcute de preotul din localitate, petrecerea femeilor, numită *Iarbă verde*, se desfăşura în afara satului, pe iarbă verde, la o masă improvizată, încărcată cu de toate: rachiu, pâine, ceapă, usturoi, peşte. Femeile sărbătoreau în jurul mesei, se veseleau şi ospătau, purtând pelin la brâu, ca să nu fie luate de Rusalii[120]. O referire la sărbătoare face şi Gh. Pavelescu în perioada interbelică, privind obiceiul din Transnistria, amintind şi despre dăruirea pomenilor în cadrul acestei mese[121].

Pe parcursul unui secol obiceiul nu s-a schimbat mult. Ca măsură generală de precauție contra Rusaliilor se bea vin cu pelin pe iarbă. După ce dis-de-dimineață duceau frunzarii la apă, adică *udau frunzarii* şi dau de pomană, femeile umpleau coşurile şi traistele cu bucate şi băutură pregătite în acest scop, se adunau la început pe mahalale, ca mai apoi să meargă în grupuri la locul stabilit, în locuri mai îndepărtate de ochii lumii. Pe iarbă aşterneau o față de masă lungă şi țoluri în jurul ei. Puneau întâi pe masă tot ce au adus pentru a da de pomană şi începeau masa oferindu-şi reciproc ca pomene vase cu lapte, vin sau apă, diferite alimente, făcând un fel de schimb. „Dau de pomană: colaci, plăcinte, saralii, găluşte, vin, usturoi şi ceapă verde. Usturoiul şi ceapa verde dați de pomană la *Iarbă verde* – te scot din iad.

---

[120] s. Taraclia, județul Bender, manuscris, 1884, păstrat în Arhiva Bibliotecii Academiei de Ştiințe a Ucrainei, Kiev, p. 20 avers.
[121] Gheorghe Pavelescu, *op. cit.*, p. 11.

Te anini de musteţile lor şi ieşi din iad"[122]. Aranjează apoi masa cu toate bucatele şi băutura aduse de acasă şi câştigate ca ofrandă şi încep să mănânce, să cinstească de sănătatea lor şi a *Rusaliilor*. „Puneau pe masă vin roşu, copturi de tot felul, boabe fierte, verzături. Participau la ospăţ numai femeile. Mâncau, beau, se veseleau. Femeile tinere se mascau, făceau glume destul de chipărate, se trăgeau cu căruciorul sau cotiga, băteau în căldări, în capace, ca să facă gălăgie cât mai mare. Pe bărbaţii care le ieşeau în cale în timpul petrecerii, îi băteau, înjosindu-i în fel şi chip. Femeile bătrâne aşa şi spun: „Ne duceam pe nalbă, că atâta odihnă om avea pe ceea lume, cât am stat pe iarbă"[123]. Femeile cântau, jucau, chiuiau, se veseleau fără nici o limită, până oboseau ori se apropia seara. Reveneau pe la casele lor reconfortate, ascultătoare şi harnice, cum le cerea să fie moralitatea tradiţională.

Prin anii '70 ai secolului XX, când implicarea femeilor în munca colectivă pe câmp era dirijată insistent de conducerea gospodăriilor agricole, ele erau nevoite să iasă la lucru de Rusalii, lucrau jumătate de zi, purtând pe ascuns pelin şi usturoi la cingătoare, iar apoi se adunau pe iarbă şi se odihneau, se veseleau. Tot atunci au început să fie antrenate în aceste petreceri şi fetele împreună cu mamele lor (Sofia şi Pelenia, Drochia). La Cuza Vodă, Vulcăneşti, sărbătoarea *Iarba verde* se mai numeşte *Străchini verzi*, de la străchinile dăruite de pomană. Pe vremea existenţei colhozurilor, jumătate de zi lucrau, iar după amiază se adunau împreună la masă mai multe femei cu străchini de lut, în care era apă, iar deasupra trandafiri sau lapte (cu bulgur, orez). În străchini erau puse tot atâtea linguri noi-nouţe de lemn câţi morţi pomenea familia, ca şi cum ei participau imaginar la masă. Se mai împărţeau şi turte cu ceapă verde deasupra. Toate pomenele erau aşezate pe o pânză albă. Femeile dau de pomană una la alta, de sufletul morţilor. Apoi mâncau, făceau veselie[124].

În toate localităţile, în cadrul acestei comuniuni se consuma vin sau, mai rar, rachiu cu pelin, ca un remediu contra Rusaliilor, fapt ce avea un efect halucinogen, care stimula în grupul de femei un comportament atipic, apropiat de orgie. El mai este practicat doar la *Ziua moaşei*[125]**.** Sărbătorirea în spaţii sălbatice presupune o comuniune a

---

[122] Gangura (Căinari), înf. Nina Ţurcanu, n. 1926, înr. 1994.
[123] Sofia, Drochia, Inf. Rotaru Ana, 1926, înr. 1989.
[124] Cuza Vodă (Vulcăneşti), inf. Polixenia Balacci, n. 1927 şi Teodora Ajder, n. 1925, înr. 1987.
[125] Varavara Buzilă*, Ziua Moaşei*, în „Pyretus. Anuarul Muzeului de Istorie şi Etnografie din Ungheni", anul I, nr. 1, 2001, p. 100-105.

femeilor cu Rusaliile. O îmbunare, o aşezare a acestora la locul lor, pentru a nu mai deranja lumea celor vii. La Utconosovca, aflată în sud, sărbătoarea se numeşte *Iarbă verde* sau *Ciuda morților* pentru că aceştia sunt nevoiți să revină împreună cu Rusaliile de unde au venit. Aici se dau de pomană turtişoare făcute din aluat dospit, deasupra cu ceapă verde, usturoi, sare, o cană de apă de sufletul morților[126]. Dacă Rusaliile cădeau în prima zi de post, la *Sânchetru* (Sf. Petru), bucatele servite erau tot de post. Între ele predominau boboasele: năutul, bobul, fasolea, lintea, dar şi sarmalele, vărzările, turtele, colacii, hulubaşii, pupejoarele.

A treia comuniune avea loc tot la *Rusalii*, fiind anticipată de curățirea fântânilor. Pe vremuri, ca şi acum, în această zi trebuiau curățite (rânite – la nord) toate fântânile şi izvoarele din vatra satului, să fie reparate şi întărite podurile şi punțile de peste ape. Aceste lucrări sunt executate numai de bărbați, fiind respectate după scenarii vechi. La curățitul sursei de apă vin toți bărbații care iau apă din respectiva fântână sau izvor, începând lucrările dis-de-dimineață. În fântână coboară un bărbat-fântânar dintre cei mai voinici, curat din punct de vedere ritual, care are responsabilitatea de a umple un ciubăr cu apă din fântână, preluat de alți oameni şi ridicat sus, pentru a-l descărca. Acțiunea se repetă până scot toată apa din fântână, apoi curăță mâlul şi toate câte s-au acumulat timp de un an pe fundul fântânii. La Trebujeni, Orhei, tot ce a fost găsit pe fundul fântânii se numesc Rusalii[127]. La Obreja Veche, Făleşti, toamna pun în apa fântânii galoane cu vin. Vara când le curăță, scot vinul pentru a-l bea la masa comună[128].

Astfel, la *Rusalii* toate sursele de apă din bătătura satului sunt curățite, „ca apa să se înnoiască”, spun bătrânii. În timp ce femeile desfundă cuptoarele cu oale cu bucate, bărbații termină de lucru la fântână/izvor, pod/punte. Apoi, nu departe de acestea, pe un loc cu iarbă, ele aşează fețe de masă, improvizând o masă mare la care să încapă toți cei care iau apă din fântână/izvor. Când toți bărbații sunt aşezați, femeile încep să le împartă de pomană. Pe umerii fântânarilor care au lucrat la fântână ele pun ştergare, prosoape sau cămăşi, le mai dau căldări pentru apă, adică cam aceleaşi daruri ca la sfințirea fântânii. Apoi tuturor celor prezenți li se dăruiesc vase cu apă sau vin, colaci.

[126] Utconosovca (Tatarbunar, reg. Odessa), inf. Argint Parascovia, n. 1941, înr. 1984.
[127] Trebujeni (Orhei), inf. Buzilă Nicolai, n. 1916; Afanasie Sânchetru, n. 1918, înr. 1973.
[128] Obreja Veche (Făleşti), inf. Elena Bodrug, învățătoare, n. 1941, înr. 2003.

Femeile aşează bucatele pe masă, aducând străchini mari cu plăcinte, sarailii, învârtite, oale cu sarmale, cartofi, verdețuri. O parte din bucate trebuie să fie calde, încât aburii lor să se ridice la morții din familii, ca în acest mod să participe şi ei la ospăț. Bărbații pun câte o vadră de vin, ulcioare, şi toată lumea se aşează la masă, ospătează, urând băutura în cinstea fântânarilor, pentru izvor curat şi puternic. În Băcioi, Ialoveni, masa o fac în fiece an la un alt gospodar, aducând fiecare de acasă mâncare şi băutură. Iar femeia-gazdă dă de pomană tuturor celor prezenți vase şi pânze[129]. În alte sate, după curățire, fântânile erau sfințite. Conform unor credințe răspândite fântâna trebuie curățită în tot anul la *Rusalii*, altfel seacă apa, se opreşte izvorul.

Bucatele de pe masă şi darurile oferite sunt asemănătoare cu cele de la comuniunea femeilor, făcută în afara satului, pe iarbă verde. Şi scenariul nu diferă cu mult. Către sfârşitul ospățului cei mai cu inițiativă se maschează, se deghizează, fac glume, cântă, se veselesc. Dar veselia nu degradează în orgii ca în primul caz.

La *Iarbă verde* femeile îşi verifică şi consolidează anumite valori ale grupului, trăind un spectru bogat de emoții, pe care nu şi le pot permite în alte condiții. După această zi ele vor fi iarăşi ascultătoare, răbdătoare, moraliste. Şi în cazul ospățului de lângă sursa de apă are loc o refortificare a relațiilor în grupul de vecini, unit prin conviețuire în jurul unei fântâni (izvor, pod, punte). Ambele obiceiuri coexistă uneori în acelaşi sat. În altele ele există separat. Mai vechi dintre ele este cel al comuniunii femeilor. S-ar putea ca în rezultatul practicării lui, să se fi produs o schimbare în sistemul de valori şi modelul lui să fie preluat şi aplicat într-o altă componență, de comunitățile de familii, unite după principiul vecinătății.

Recapitulând semnificațiile acestui segment temporal, vom sublinia că *Duminica Mare* se anunța ca o sărbătoare a exuberanței vegetației, dar, pentru a întreține puterea ei, sunt actualizate şi celelalte elemente principale ale universului datorită cărora vegetația trăieşte. Deja la *Rusalii* perioada se concentrează cel mai mult pe puterea apei. Astfel, în *Sâmbăta Rusaliilor*, care se mai numeşte şi *Sâmbătă Morțească*, oamenii udă mormintele, dau de pomană vase cu apă, lapte sau vin, în credința că pe ceea lume ele se vor preface în fântâni cu apă[130].

[129] Băcioi (Ialoveni), inf. Maria Păvălache, n. 1920, înr. 1988; Maria Cărăuş, n. 1930, înr. 1994.
[130] Petre Ştefănucă, *op. cit.*, p. 188.

Vom observa că toate lichidele de susținere a vieții sunt reactualizate, spre a nu-şi pierde calitățile. În *Sâmbăta Duminicii Mari*, la *Duminica Mare*, dar şi la *Rusalii* se dau de pomană aceleaşi ofrande având ca bază apa, vinul, laptele, primele roade de cireşe, ceapă şi usturoi verde. Apoi, toți frunzarii care au stat afişați sunt puşi lângă fântână, ca să-i ude apa, până vor putrezi sau sunt aruncați pe apă. Apa este simbolul esențial al regenerării. Recurgerea şi la celelalte lichide – vinul şi laptele – se face din perspectiva fortificării apei ca lichid. Are loc şi o reconsiderare a apelor. Când *Rusaliile* sunt sărbătorite după mai vechea tradiție, atunci sunt curățite fântânile, izvoarele şi îngrijite podurile, punțile peste ape.

În Maramureşul din dreapta Tisei şi în Bucovina de nord se sfințeşte apă la răstignirile din capătul satului, apoi, udă cu ea țarina, ca s-o ferească de grindină. Rusaliile ies din ape, locuiesc în ape. De aceea se interzice tulburarea spațiilor lor acvatice în perioada când ele sunt active. După încheierea acestei perioade ele revin tot în ape. Iată de ce frunzarii care au stat ca protecție împotriva Rusaliilor sunt dați pe apă sau sunt aduşi la fântână, în conformitate cu credințele că acestea sunt căi de comunicare cu lumea de dincolo. Cine dorea, făcea pomenirea morților ca la Paştele Blajinilor[131].

Marile comuniuni alimentare care se desfăşoară în aceste zile au ca funcții principale reglementarea relațiilor dintre comunitățile umane, lumea morților şi lumea divinităților, refortificarea relațiilor din interiorul grupurilor sociale, solidarizarea membrilor lor la sfârşitul acestei perioade de trecere. Comuniunile încheie marile scenarii rituale. După ce au fost rezolvate în mod cultural conflictele naturii, sunt purificați, reconfirmați, reactualizați ca entități sociale şi oamenii care au contribuit la această primenire cosmogonică.

În loc de concluzii

Perioada calendaristică cuprinsă între *Duminica Mare* şi *Împrăştierea Rusaliilor*, analizată din perspectiva utilizării ramurilor verzi, are însemnele unui prag al timpului, când toate cele existente: lumea viilor, lumea morților, lumea divinităților şi cosmosul, fiind perturbate ca ritm şi condiție, sunt remediate cu ajutorul culturii. Pentru a le readuce la firesc, societățile arhaice operează cu diverse forme

[131] Stroeşti (Râbnița), inf. Covali Matroana, n. 1921, înr. 1990.

culturale articulate ca funcţii şi semnificaţii într-un tot relaţional, încadrat în *modelul lumii* (*imago mundi*).

La intrarea Rusaliilor, înţelese ca zâne, sub incidenţa ritului, oamenii, cu ajutorul reprezentanţilor vegetali, extind spaţiul guvernat de natură, înglobându-l şi pe cel stăpânit de cultură. Prin practici culturale riguros elaborate în conformitate cu *modelul lumii*, comunităţile încearcă să echilibreze conflictele din cosmos şi din natură. Vegetaţia, în articulare cu celelalte elemente de bază – apa, pământul, focul – reprezintă miza principală în scenariile mitice de depăşire a crizelor cosmice prin mijloace culturale. Includerea ramurilor şi plantelor verzi şi excluderea lor în şi din scenariul ritual, are loc prin coordonarea tuturor limbajelor culturii. Sunt sincronizate toate componentele care asigură săvârşirea ritului: timpul, spaţiul, performerii concreţi pentru fiece segment, obiectele de ritual, inclusiv cele ce reprezintă codul arboricol, floricol, alimentar, dar şi a celui cromatic, sonor, olfactiv etc.

Codul temporal este respectat prin sincronizarea tuturor unităţilor temporale într-un sistem motivat semantic. Mai veche şi mai încărcată de semnificaţii este perioada când Rusaliile sunt sărbătorite după şapte zile, în cea de-a opta zi. Cele şapte zile sunt cosmogonice, coincid cu perioada de creare a lumii. Omul n-are voie să intervină cu nimic în ordinea lumii, să lucreze, să modeleze ori să creeze ceva. În aceste zile, ca la începuturi, lumea este reciclată. *Duminica Mare* face legătura dintre sărbătoarea *Paştelui*, înţeleasă inclusiv ca zi a reînvierii naturii, şi solstiţiul de vară ca împlinire a înfloririi, legare a rodului. Toată atenţia trebuie îndreptată asupra naturii. E rândul ei să se împlinească, iată de ce sunt interzise toate activităţile de muncă (creatoare ale oamenilor), în special cele cu impact mitologic.

Codul spaţial este consemnat prin dispariţia hotarului dintre natură şi cultură. Natura intră cu însemnele puterii ei regeneratoare frunzarii verzi şi plantele mirositoare în spaţiile culturalizate. După expirarea termenului, scoaterea (petrecerea) Rusaliilor din vatra satului se face treptat, depăşind hotarul gospodăriei, la drum, la fântână, lângă altă sursă de apă care asigură comunicarea dintre lumea de aici şi lumea de dincolo, în luncă, la iarbă verde.

Este important să se observe cum are loc schimbul natură/cultură în perioadele de criză ale anului. Aşa cum remarcam, la hotarul dintre primăvară şi vară, se perturbă ordinea lumii şi are loc refacerea ei după acelaşi scenariu ca la începutul anului. Schimbul care se face în ambele cazuri, iarna şi vara, este de la natură spre cultură.

Codul cromatic apare ca o concentrare şi o actualizare de culori: verdele este reprezentat de frunzarii şi iarba cu care se împodobesc spațiile locuite de oameni; albul – de laptele, brânza şi pânzele care se dau obligatoriu de pomană, vestimentația Rusaliilor; roşul – de trandafirii, vinul, ouăle roşii şi pânza care stă pe casă, ori lângă ea. Albastrul este colportat de corovatica introdusă în casă.

Codul vegetalelor este principal în categoria simbolurilor obiectualizate. El operează cu doi reprezentanți principali, unul silvicol – teiul – şi altul cultural – nucul –, ca rezultat al vechimii obiceiurilor, şi cu alți arbori, mai puțin importanți ca frecvență, care mențin ideea de diversitate şi bogăție naturală. Ierburile introduse în interiorul locuințelor, reprezintă registrul de jos al naturii şi vin să completeze împreună cu copacii şi arborii integritatea sa floristică.

Codul olfactiv este puternic actualizat prin plante cu miros puternic, cu proprietăți volatile: cimbru, corovatică, tei, pelin, odolean, leuştean etc. Contribuie la solicitarea senzațiilor ceapa, usturoiul şi leuşteanul, utilizate inclusiv în alimentație.

Codul alimentar se bazează pe cel al lichidelor reactualizate: apă, lapte, vin. Sunt dăruite şi consumate fructele noi – cireşe coapte, dar şi legume proaspete: ceapă, usturoi, mărar, leuştean.

Codul psihohalucinogen, reprezentat de mai multe plante, dar în special de pelin (de vin sau rachiu îmbogățite cu pelin), vine să contracareze posibilele îmbolnăviri psihice generate de Rusalii.

Codul sonor (muzical) este actualizat prin cântatul din fluieraşe, țuruiece făcute din tei sau argilă, din țâjâitori făcute din cozi de ceapă, dar şi prin pocnitul din frunze.

Codul coregrafic este promovat de Rusalii, ca un mijloc de exprimare a unor făpturi care nu cuvântă. Rusaliile sunt remarcabile prin capacitatea lor de a dansa şi cânta, de a-i atrage şi pe alții în aceste capcane, în special pe bărbații tineri, după care ei aveau dereglări psihice. Pe cât oamenilor li se impune un comportament mai limitat, pe atât mai excesive în acțiuni apar Rusaliile. Dansul este ritual, dar implică şi reorganizarea energiilor. În consens cu aceste semnificații este şi hora Ielelor, care, aşa cum precizează Victor Kernbach, „are o semnificație centripetă, nu numai de rotire în cerc închis, dar de constrângere a lumii la o mişcare perpetuă, o împiedicare a acestei lumi

de a se risipi printr-o mişcare centrifugă (existentă în tendinţa fizică a oricărei rotiri naturale), adică de a se dezvolta în nefiinţă”[132].

Rusaliile colportă însemnele vechilor divinităţi protectoare ale întregii naturi. Imaginate preponderent ca tinere foarte frumoase, dar şi rele în caz că oamenii nu le respectă spaţiul sau condiţia neimplicării, îmbrăcate cel mai frecvent în alb, şi, doar în cazuri izolate, în negru sau roşu, întrunesc triada culorilor mediatoare dintre lumi. Totodată, părul lung şi verde al Rusaliilor le desemnează ca fiinţe ale apelor şi vegetaţiei. Un alt detaliu important al aspectului lor exterior este lipsa podoabelor. A purta podoabe înseamnă a demonstra un grad complex al culturii, ceea ce Rusaliile nu reprezintă, pentru că ele, dimpotrivă, aparţin naturii. Ele întruchipează frumuseţea naturală, stăpânesc dansul, cântecul, spaţiile neculturalizate de om.

Pentru a se circumscrie naturii în perioada de vârf a creşterii vegetaţiei, oamenii deghizează construcţiile, iar prin ele tot spaţiul cultural cu verdeaţă. Folosesc flori şi ierburi mirositoare pentru a spori impactul naturii asupra culturii. Se crede că ramurile verzi, cele mai potenţate la acea vreme ca senzaţii olfactive sau ca acţiune antiseptică, au ca scop integrarea în special a femeilor şi în general a oamenilor în renovarea, cosmicizarea lumii la începutul celei de-a doua jumătăţi a anului.

Sărbătoarea *Rusaliilor* se întâlneşte în linii mari la mai multe popoare balcanice într-o versiune apropiată de cea a românilor şi la slavii de răsărit într-o formă mai tardivă ca dezvoltare. Ea ţine de un substrat foarte vechi, din care tradiţia populară, mai puţin creştinismul, au preluat fragmente pe care le-au dezvoltat şi menţinut, cu mici variante de la cultură la cultură, uneori impregnându-le ca citate în tot cuprinsul perioadei calendaristice cercetate ale aceleiaşi culturi. Rezumând efortul enorm al cercetătorilor care s-au ocupat de această problematică este necesar să vedem întregul: doctrina promovată este aceeaşi la toate popoarele; diferă, îndreptăţit, modalităţile de manifestare a ei.

În acest context, vom aprecia că obiceiurilor practicate în perioada cercetată de către românii de la est de Prut respectă marele scenariu cultural al ariei româneşti, apoi al celei balcanice, completându-le cu manifestări reprezentative care îi diferenţiază mai mult în raport cu slavii de răsărit. La români, femeile sunt performerii

[132] Victor Kerbach, *Universul*..., p. 218-219.

principali ai sărbătorilor, iar la slavii de răsărit fetele sunt cele mai active. Slavii nu cunosc obiceiul curățirii fântânilor la Rusalii. Acest act ritual a apărut în cultura românilor şi a fost dezvoltat în contextul mai larg al cultului apei. La fel, frunzarii utilizați pentru împodobirea spațiului au un statut semiotic înalt, multe funcții şi semnificații. Comuniunile alimentare, organizate de români la sfârşitul perioadei, sunt un mijloc important al reintegrării comunităților în ritmicitatea vieții naturii. Prin ele, oamenii refortifică atât relațiile din interiorul grupului social, cât şi cele dintre comunități şi natură*.

Abstract

The time from the Great Sunday (the 50th day from Easter) till the Departure of the Rusalii (till the summer solstice) captures many calendared celebrations that are celebrated for centuries. These celebrations take place (are practiced) in order to overcome time crisis generated by the beginning of the second part of the year. It is the time when the Rusalii are active and the whole class of female goddesses, protectors of water, flora, beauty, song and dance.

In order to protect from Rusalli the rural communities decorate all the housings with green lime tree branches (mostly at the south), and inside the house they spread different odor herbs. In thus the nature, via its vegetal representatives, includes also the cultural space, dominating it during eight days usually, or one day as an early influence.

It is a cosmogonic period of reorganization of nature, when the agrarian, forester, aquatic activity is prohibited for people. The irreverence of these prohibitions, according to the popular beliefs, can result in punishment of the people by the Rusalii by inducing psychomotor affectations.

The women are the once that negotiate with the Rusalii. Women are those that water and alimentary alms, mention the dead many a lot during this time, celebrate the Rusalii organizing fests in the open air in fields or forests.

A distinct ritual of this space is the clearance of the wells and springs, done by men only, the men of the village, on the Rusalii celebration. This action means the emptying of water from the wells, cleaning and accurate care of the rigens. The day is ended with a big fest of the families (communion) that consume the water from that source close to the well or spring.

* Am scris această lucrare la sugestia onorabilului profesor universitar Dumitru Pop şi a tânărului dumisale coleg Bogdan Neagota de la Facultatea de Litere, Universitatea *Babeş-Bolyai* din Cluj-Napoca, fapt pentru care le mulțumesc enorm de mult.

AGENȚI TERAPEUTICI ÎN FOLCLORUL MEDICAL DIN MOLDOVA

Silvia CIUBOTARU

În aproape fiecare sat moldovenesc există un număr de persoane recunoscute ca fiind foarte pricepute la vindecat şi descântat. Ca şi în alte regiuni ale țării, majoritatea o reprezintă femeile, spre deosebire de alte zone europene unde, dimpotrivă, vracii, vrăjitorii şi cei care desfac farmecele sunt de obicei bărbații[1].

Această realitate se datorează, în primul rând, unui anumit tip de educație familială, multe fete fiind stimulate să deprindă încă de mici această îndeletnicire. De exemplu, Lenuța Gh. Busuioc din Caşin-Bacău spunea că ştie descântecele de la bunica ei de pe tată, Maria Grozescu. Maria Lipovanu învățase tot ceea ce cunoştea despre leacuri de la mama ei, Marghioala Băiceanu din satul Topile – Iaşi, iar Anica Tudose din Valea Seacă fusese instruită de bunicii materni, trăitori pe vremea când „care cum avea, cu aceea se vindeca; că boale tot erau şi doctorii erau foarte rari”. Altele deprindeau de la vreo mătuşă sau cumnată, ori de la o vindecătoare vestită din satul lor, pe lângă care se întâmpla să se nimerească, în momentul când aceasta săvârşea practicile şi gesturile ştiute. Ilinca V. Balan din Corni-Botoşani, născută în anul 1900, spunea că „a furat” descântecul *de săgetătură* în copilărie de la baba Balaşa, renumită lecuitoare a satului. Pe aceeaşi cale îşi dobândise priceperea în acest domeniu şi Catinca Pălimaru din satul Huțani – Botoşani. Ea îşi amintea de bătrâna de la care prinsese ştiința descântatului, „o babî din Hînțăşti”, renumită în părțile locului. Transmiterea se face întotdeauna de la o persoană mai în vârstă la una tânără, niciodată în sens invers.

În ciuda aparențelor, agentul riturilor etnoiatrice de la care a învățat descântătoarea era venerat. Mulți ani după săvârşirea din viață a acelei care a inițiat-o în tainele vindecărilor, ucenica respecta cu

---

[1] Dominique Camus, *Puteri şi practici vrăjitoreşti*. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie. Traducere de Muguraş Constantinescu, Iaşi, Polirom, 2003, p. 21. Una dintre informatoarele autorului, Doamna Le Men încearcă să explice cauza acestei situații: „Sunt femei care desfac vrăji, asta-i sigur. Dovada, uitați-vă la mine. Sunt chiar multe. Dar bărbații sunt mai mulți. Eu cred că bărbatul are mai multă forță decât femeia. Şi forța este ceva primordial, fiindcă, să ştiți, în afacerile de vrăjitorie, cel care nu are forță poate să moară”.

sfințenie toate detaliile deprinse cândva. Dacă i se părea că nu a reprodus aidoma descântecul, nu uita să menționeze la urmă: „Şi câți cuvinți nu-s zâsî di mini / Vor fi zâsî di acel / Ci m-o-nvățat pi mini” (Rînghileşti – Botoşani). Adăuga aceste cuvinte şi pentru că se temea să nu strice, în cazul că ar proceda altfel, eficiența leacului băbesc.

În momentul în care se căsătoreau, femeile de la țară îşi însuşeau un fond pasiv de cunoştințe etnomedicale, ce era activat în momentul în care intervenea o astfel de situație. Experiența maternă se adăuga deprinderilor din copilărie. Toate mamele ştiu cum să procedeze atunci când li se-mbolnăveşte un copil. Biografia personală, cu momentele în care au trebuit să vindece de o anumită boală pe cineva, le întăreşte priceperea. Totuşi, întrebate despre o anumită medicație, se constată că aceste femei o cunosc, chiar dacă spun că n-au avut ocazia s-o folosească până atunci: „Da nu mi s-a-ntâmplatu!”[2].

La vreme de cumpănă, aceste cunoştințe străvechi sunt recuperate chiar şi din adâncurile subconştientului. Zoița Gheorghianu din Rînghileşti – Botoşani povestea că, atunci când i s-a îmbolnăvit copilul de vărsat de vânt, a visat o femeie care o povățuia ce să facă: „Ci, nu ştii tu leacu copchilului tău? Îi deasupra uşî, dinculu, la bucătărie. Sînt şăpti rădăcini di *odolean*. Du-ti, zâci, şî spalî trii rădăcini, cerbi-li şî dă-i-li copchilului cu lapti dulci”. După ce s-a sculat din somn, a respectat cu fidelitate toate indicațiile primite în vis: „Trii zîli i-am dat. Cîn' m-am sculat a triia zî – sî deie Dumnezău, sî-ni poarti nie Dumnezău di grijî, di bătrânețili mele – dacî n-o fost chelcuța cum o fost înainti de-a sî-mbolnăvi!”[3].

Moaşele de odinioară erau bune cunoscătoare în lecuirea bolilor lehuzelor şi pruncilor. Ele ştiau să descânte şi să facă orice gest magic pentru a apăra mama şi nou-născutul „de actele malefice ale *celor văzute şi nevăzute*”[4].

Un fenomen pe care l-am putut constata în mai multe localități este acela al acumulării de cunoştințe etnoiatrice de către moaşele cu

---

[2] **A.F.M.B.** Anexă chestionar, inf. Busuioc Gh. Lenuța, n. 1923, Caşin – Bacău, culege Silvia Ciubotaru.

[3] **A.F.M.B.**, Mg. 125, I, 8, inf. Zoița Gheorghianu, n. 1896, din satul Rînghileşti – Botoşani. Culege Lucia Cireş.

[4] Ioana Ionescu-Milcu, *Coordonate etnologice ale cercetărilor de medicină populară*, în vol. *Probleme de etnologie medicală*. Lucrările simpozionului de etnologie medicală, 27-28 mai 1972, Cluj-Napoca, 1974, p. 67. Materiale culese din Mehedinți, Caraş-Severin, Argeş, Vrancea şi Țara Moților.

diplomă. Pentru a căpăta încrederea satului, acestea adoptă obiceiurile locului, cunoscându-le uneori la fel de bine ca şi bătrânele moaşe fără studii. Acest lucru se întâmplă, pentru că pacientele lor reacționează pozitiv numai la anumite practici, pe care le-au apucat în mediul lor familial.

Se ştie că durerea la naştere este augmentată de mecanismul psiho-dinamic produs de teamă, nelinişte, spaimă şi alte stări afective. Or, s-a demonstrat că „practicile populare au ştiut în mod conştient sau intuitiv să aleagă, să inhibe sau să dezvolte anumiți factori subiectivi sau obiectivi, încercând astfel să se apropie de dezideratul contemporan – naştere fără durere”[5].

Dimpotrivă, când femeia care naşte n-a fost inițiată în străvechile obiceiuri şi credințe, nu poate fi ajutată în mod eficient de moaşa rurală. O renumită moaşă din satul Preuteşti de lângă Fălticeni, Maria N. Rusu, relata despre un astfel de caz, când s-a întâmplat să asiste o tânără nevastă, crescută la oraş. Deşi nu existau motive de îngrijorare privind naşterea propriu-zisă, pacienta era extrem de nervoasă şi speriată, primind cu ostilitate şi neîncredere toate liniştirile ritualizate, care funcționau perfect în cazul femeilor de la țară.

A doua explicație, pentru prezența prioritară a elementului feminin în medicina populară românească, ține de aspectul casnic al acesteia. Femeile, păzitoarele vetrei, cele care asigură prepararea hranei, care cultivă grădina de lângă casă şi care se ocupă cu mica industrie a căminului, sunt în mod real cele mai bune cunoscătoare a rețetarului domestic. În plus, ele părăsesc mai rar incinta gospodăriei şi de aceea pot să dea o mână de ajutor ori de câte ori se îmbolnăveşte un copil sau o persoană în vârstă din preajmă.

Celelalte motivații ale implicării femeilor în riturile medicinale au rădăcini străvechi în simbolismul matern. Purtătoare de viață, femeile sunt legate de fecunditatea şi fertilitatea naturii, de regenerarea spirituală, de puterea revenirii la starea inițială după eliminarea bolilor. Ele au tainice relații cu forțele pământului, cu ritmurile biologice şi cu pulsațiile vieții. Din timpuri imemoriale, femeile au slujit cúlturilor lunare, divinităților destinului şi Marii Maici Telurice.

Este important ca vindecătoarea să respecte un statut special de puritate fizică şi morală. Să fie *iertată* de servituțile biologice, să fie

[5] Lia Stoica Vasilescu, Radu O. Maier, *Analgesia la naştere în medicina populară*, în vol. *Probleme de etnologie medicală*, Cluj, 1974, p. 135.

curată, în sensul igienic dar şi magic, să fie *credincioasă*, din punct de vedere creştin şi paracreştin. „Curățenia – absolut obligatorie în orice practică magică – are un lung evantai de sensuri, mergând de la primenirea veşmintelor şi spălarea rituală a trupului până la curățenia spiritului obținută prin gesturi de purificare, prin *gândul bun*, prin abstinență şi, nu în ultimul rând, prin rugăciune”[6]. În satul Bilca – Suceava, de exemplu, se considera că leacul *de nouă feluri* nu este de ajutor, decât dacă femeia care îl prepară îndeplineşte anumite condiții: „Tré sî cie-o babî *parasîtî*. Batrînî tari. N-ari om, n-ari… îi *curatî* ie, aşa, baba…”[7].

O caracteristică a agenților etnomedicinei româneşti o constituie coexistența lor armonioasă cu preceptele creştine ortodoxe. Spre deosebire de vrăjitorii occidentului european, care se declară în marea lor majoritate atei ori legați printr-un pact cu Stana[8], descântătoarele de la noi se recomandă a fi credincioase, în consens cu voința lui Dumnezeu, a Maicii Domnului, a lui Isus Hristos şi a sfinților, respectă posturile şi împărtăşaniile cuvenite.

În momentul când descântă au grijă să nu fie duminică sau altă sărbătoare religioasă, pentru că se tem de pedeapsa dumnezeiască. „Eu am discântat odată la Sânzâieni şî am gisat o fimeii neagrî, naltî pânî-n pod şi ni-o zâs di trii ori cî-ni scoati ochii şî nu mai discânt niciodatî la o zî mari”[9] povestea baba Onța din satul Frumosu, ținutul Câmpulungului Moldovenesc.

O seamă din aceste femei se consideră îndreptățite să vindece, întrucât şi Isus, ca un mare taumaturg, s-a îndeletnicit cu această binecuvântată misiune. După ce a rostit descântecul *de albeață*, care este însoțit de gestul umectării ochiului bolnav cu salivă, Anica Tudose din satul Valea Seacă – Iaşi a ținut să adauge: „Acest descântec se aprubă cu a Mântuitorului când a scuipat şi a făcut tină şi a uns orbul din naştere, care s-a vindecat”.

Reprezentanții bisericii au îmbogățit literatura etnoiatrică, alcătuind rugăciuni şi *țidule* pentru friguri, orbalț, năjit ş.a. La

[6] Vasile Avram, *Constelația magicului*. O viziune românească asupra misterului existențial. Editată prin Universitatea Creştină Năsăud, Casa de presă şi editura Tribuna, Sibiu, 1994, p. 194.
[7] **A.F.M.B.**, Mg. 561, I, 21, inf. Zamfira P. Puha, n. 1910, culege Ion H. Ciubotaru.
[8] Dominique Camus, *op. cit.*,p. 32-33.
[9] **A.F.M.B.** Anexă chestionar, inf. Veronica I. Huțuleac, n. 1984, culege Silvia Ciubotaru.

privegherea rugătoare preoții puneau *stihirile Sfântului Haralampie* „de va fi cererea pentru ciumă”[10]. În finalul blestemelor marelui Sfânt Vasilie, care se citesc celor nebuni, exorcizarea duhurilor rele se face în termeni foarte apropiați de cei folosiți în descântece: „fugi… duhul vicleşugului, duhul cel de noapte, cel de zi… duhul nălucirii, duhul cel *din întâmpinare*, sau cel de pre pământ, sau din apă, sau din păduri, sau din trestie, sau din prăpăstii, sau din răspântii, sau din trei căi, sau din heleşteie, sau din râuri, în case, în curți şi carele umbli în băi şi strici şi schimbi mintea omenească”[11].

Preoții, mai mult decât călugării, se bucură de un prestigiu deosebit în ochii agenților terapeutici. Investiți cu rolul de *pater familias* sau de purtători de *mană*[12] ei sunt adesea implicați, cu voie sau fără voie, în anumite vindecări magice. Ne aflăm în fața unui fenomen general european şi chiar universal, a cărui prezență a fost observată încă din evul mediu. „Ori ei practică magia pe cont propriu, ori intervenția preoților este judecată drept necesară ceremoniilor magice şi sunt nevoiți să participe la ele, câteodată fără consimțământul lor”[13].

Încărcați de sacralitate, preoții se presupunea că au puteri taumaturgice. În general tot ce participa la o consacrare oarecare era privit de oameni ca putând servi la vindecare: „Pâinea şi vinul de la împărtăşanie, apa de la botez, cea în care oficiantul îşi înmuiase mâinile după ce atinsese sfintele daruri, degetele preotului însuşi au fost privite ca tot atâtea leacuri”[14].

Rădăcina raporturilor destul de strânse dintre magia etnomedicală şi religie se află în complementaritatea principiilor care stau la baza acestor domenii. Aşa cum remarca, în lucrarea sa *Gândirea sălbatică*, Claude Lévi-Strauss, „Nu există religie fără magie, aşa cum nu există magie care să nu conțină cel puțin un dram de religie. Noțiunea unei supranaturi nu există decât pentru o umanitate care îşi

[10] G. T. Kirileanu, *Scrieri*, II. Ediție îngrijită, note, comentarii şi bibliografie de Constantin Bostan, Bucureşti, Editura Minerva, 1997, p. 86.

[11] *Ibidem*, p. 85.

[12] Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*. Inițiat de… în colaborate cu Hans von Campenhausen. Ediție în limba română de Gabriel Decuble, Iaşi, Editura Universității „Al. I. Cuza”, p. 353-354, s.v. *preot.*

[13] Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*. Traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu. Prefață de Nicu Gavriluță, Iaşi, Polirom, 1996, p. 39.

[14] Marc Bloch, *Regii taumaturgi*. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța şi în Anglia. Prefață de Jacques Le Goff. Traducere de Val Panaitescu, Iaşi, Polirom, 1997, p. 55.

atribuie sieşi puteri supranaturale şi care împrumută, în schimb, naturii puterile supraumanității sale”[15].

Principalul atu pe care îl au descântătoarele asupra medicilor cu carte îl constituie comportamentul lor afectuos față de cel venit să le consulte. Nu-l vor aborda niciodată pe bolnav cu un aer superior, cu o atitudine distantă ori indiferentă. Din contră, îl vor încuraja şi consola, coalizându-se cu el împotriva demonilor maladiilor. Îi vor vorbi pe înțelesul său, îi vor induce o stare de bine şi de relaxare efectuând, mutatis-mutandis, *iatrogenie*, provocând adică pe cale psihogenă o deconectare psihică a bolnavului, care uită un timp de efectele angoasei. „Îi transmite în primul rând *credința* că se va vindeca şi *voința* de a se vindeca, ceea ce medicina şi psihologia de azi recunosc a fi condiții foarte importante ale însănătoşirii”[16]. Suferindul se simte luat în seamă, alinat, ocrotit. Dimpotrivă, în spital, bolnavii se consideră depersonalizați. Ei sunt stresați de un tratament, care, deşi este de o competență indubitabilă, este asigurat uneori de angajați indiferenți, dezabuzați şi chiar ostili.

În tot acest proces de *captatio benevolentiae* nu trebuie neglijat rolul factorului *placebo*. Cei care apelează la agenții etnoiatriei sunt convinşi că se vor vindeca. Eficiența magiei etnomedicale este strâns legată de credința în această formă de tămăduire „care se prezintă sub trei aspecte complementare: în primul rând, credința vrăjitorului în eficacitatea tehnicilor sale, apoi credința bolnavului pe care îl îngrijeşte sau a victimei pe care o persecută în puterea vrăjitorului, în sfârşit încrederea şi exigențele opiniei colective, care formează în fiece clipă un fel de câmp gravitațional…”[17].

Autosugestia creează adevărate minuni în vindecarea pacienților descântătoarelor. Aşa cum menționează Achim Mihu, referindu-se la magie. „*chiar dacă nu are forță cauzală, dacă oamenii cred că are o asemenea forță ea va genera efecte”*[18]. Nevoia de a crede în miracole determină fenomenul greu de explicat prin care un *paleativ* dat suferindului are consecințele benefice ale unui medicament autentic.

---

[15] Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*. Totemismul azi. Cu o prefață de prof. Mihai Pop, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1970, p. 386.

[16] Ioana Ionescu-Milcu, *Etnoiatria. Considerații teoretice şi metodologice* în **R.E.F.**, tomul 18, nr. 6, 1973, p. 459.

[17] Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*. Prefață de Ion Aluaş. Traducere din limba franceză de J. Pecher, Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 199.

[18] Achim Mihu, *Antropologia culturală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 244.

Mentalitățile de acest fel stăpânesc mult mai mulți adepți decât cei de la sate. Nostalgia după un *panaceu* universal pe care să-l poți avea la îndemână, fără să fii nevoit să mai treci pe la doctori, este cvasigenerală în mediile tradiționaliste şi nu numai.

Câteva din numeroasele locuitoare rurale se ridică deasupra simplei abilități în mânuirea tradiționalelor practici terapeutice. Acestea, pe care le-am putea numi *profesioniste*, au har, cunosc întregul repertoriu etnoiatric zonal, se adaptează foarte uşor la orice situație dată. Nu există însă nici o asemănare între tămăduitoarele de valoare excepțională şi acea imagine prototip, impusă de prejudecățile savanților mărginiți ori de unele opere literare – o ființă malefică, vicleană, înapoiată, respingătoare şi stupidă.

Dimpotrivă, majoritatea au un coeficient de inteligență ridicat, se caracterizează prin afectivitate, sensibilitate şi o intuiție ieşită din comun. Toate aceste calități s-ar părea că apar şi în cazul lecuitorilor din societățile primitive. A. P. Elkin, eminent specialist în problemele civilizațiilor australiene, „nu considera preoții, magii, şamanii şi lecuitorii ca pe nişte psihotici sau degenerați, ci ca pe nişte *aboriginal men of higher degree* (aborigeni cu un foarte înalt nivel intelectual)”[19].

În *Teoria generală a magiei*, Marcel Mauss şi Henri Hubert afirmă că magicianul are o „inteligență anormală față de mediile mediocre în care se crede în magie[20]. Pentru mediul rural european o mărturie convingătoare o aduce Jeanne Favret-Saada, care, eludând sistemul vrăjitoriei din ținutul Bocage în vestul Normandiei, respinge viziunea unei lumi țărăneşti „înapoiate” şi „imbecile” impusă de unele orientări ale mass-mediei şi observă că „țăranul nu e mai inapt să mânuiască relația de cauzalitate decât oricine altcineva”[21].

Este o situație care, din păcate, o putem observa astăzi pe mai multe posturi de televiziune româneşti. Se constată o tendință de dezavuare şi ironizare a ruralilor aflați la răscruce, siliți să se readapteze noilor situații. După ce au suportat, rând pe rând, împroprietăririle incomplete, spolierile totale, cooperativizarea, înstrăinarea de sat prin plecarea în oraşele industrializate ori în zonele miniere etc. devin acum subiectul preferat al unor emisiuni lipsite de haz şi de cea mai elementară conduită profesională.

---

[19] Apud Jean Servier, *Magia*. Prefață de Nicu Gavriluță. Traducere de Bogdan Geangalău, Iaşi, Institutul European, 2001, p. 69.

[20] Marcel Mauss, Henri Hubert, *op. cit.*, p. 35.

[21] Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard, Paris, 1979, p. 16.

Pe de altă parte, medicina populară autentică este năpădită de tot soiul de apariţii autoproclamate *vrăjitoare* şi *magiciene* care, chiar dacă nu sunt toate impostoare, falsifică esenţa practicilor tradiţionale. Analizând datele unei performări urbane a descântecului terapeutic, Camelia Burghele observa: „Avem de-a face deci cu o posibilă parodiere a gestului, a praxisului ritualic, care frizează de cele mai multe ori *kitsch*-ul, dar *limita este clară*: parodierea, vulgarizarea sau *kitsch*-ul se opresc la *nivelul performării*, în timp ce auto-reprezentările comunitare îşi găsesc în continuare relevarea în sistemul ritual”[22].

Descântătoarele la care ne referim au acumulat, pornind de la calităţile lor native, un ansamblu de cunoştinţe impresionant privind praxisul etnoiatric şi formulele magice. Un anumit talent dramatic le ajută să reînvie scenariile taumaturgice, să le dea credibilitate în ochii suferinzilor.

Ne vom opri asupra unei vindecătoare-tip pentru categoria celor mai alese reprezentante ale etnomedicinei din Moldova. Varvara Ungureanu, zisă *a Cilinii*, din satul Uda, comuna Tătăruşi, judeţul Iaşi, nu avea în ochi acea lumină ciudată verde sau albastră, care impresionează pe cei slabi de înger. Şi nici vreun *signum diaboli*. Dimpotrivă, privirea cercetătoare, uşor maliţioasă, a ochilor căprui se cerea ghicită pe faciesul volaterian, cu pomeţii, nasul şi bărbia pronunţate. Fiica văduvei Acilina, la rândul ei rămasă văduvă de timpuriu, baba Varvara nu ştia carte şi acumulase tot ce cunoştea dintr-un mediu matriarhal. Întrebată despre sursele repertoriului său etnoiatric răspundea că acestea au fost mama ei, bunica maternă şi mai cu seamă o mătuşă, sora mamei, ajunsă maică la Agapia.

Lupta cu dificultăţile vieţii (a crescut singură doi copii), cu sărăcia şi cu privaţiunile de tot felul i-au ascuţit perceperea realităţii. Convieţuiau în personalitatea acestei femei un talent remarcabil pentru estetica gestului şi a textului magic, cu o luciditate uşor autopersiflatoare. Pentru a îndepărta vizitatorii nepoftiţi, din aceea care, după ce-şi „căutau în cărţi” sau „în bobi”, umpleau satul cu vorbe rele şi minciuni, bătrâna se aşeza pe prispă cu basmaua trasă pe ochi, cu buzele strânse, închipuind o vrăjitoare rea din basme.

Sprintenă şi cu o surprinzătoare agerime a minţii, la cei şaptezeci de ani ai săi, Varvara Ungureanu străbătea în grabă drumul până la

[22] Camelia Burghele, *În numele magiei terapeuticei*, Inspectoratul Pentru Cultură al Judeţului Sălaj. Zalău, Editura Limes, 2000, p. 335.

pădurea din apropierea satului, pentru a culege buruieni de leac, pentru a descânta de Mama Pădurii sau pentru a pregăti *Noii cei mari.*

Când avea de vindecat pe cineva, pregătea mai întâi ingredientele pentru medicația empirică, după care îndeplinea un ritual complex, respectând până în amănunt fiecare detaliu magic. Astfel, pentru adusul *noilor* în vindecarea bolnavului de *ologeală*, oficia cu gesturi hieratice un scenariu complex. Seara, când se auzea la biserică toaca de vecernie, se îmbrăca într-un suman negru, *cernit*, își despletea părul şi pleca la pârâu cu o oală nouă pe care o ținea într-o mână, cu gura la spate. Ajunsă pe malul apei, umplea vasul, aplecându-l spre vale. în tot acest răstimp ocolea trecătorii şi nu scotea nici o vorbă. Întoarsă acasă, punea pe plită nouă grămăjoare de cărbuni. A doua zi, înainte de răsăritul soarelui, încheia vraja terapeutică, stropind bolnavul cu apă descântată.

Ceea ce făcea să crească însă valoarea ritualurilor efectuate de Varvara Ungureanu erau descântecele. De o certă valoare literară, aceste *hipertexte* de energizare şi vindecare psihică impresionau întotdeauna suferinzii. Nu le pronunța răspicat, clar şi bine articulat. Dimpotrivă, le spunea într-o cadență repezită, ca un răpăit de ploaie, adesea abia înțelegându-se cuvintele conținute de descântec. Era preocupată desigur de rosturile lecuitoare ale incantației şi nu de impresia artistică. Totuşi, imaginile folosite în variantele repertoriului său etnoiatric sunt expresive, bine închegate şi rotunjite. Tiparele vechi le-a îmbogățit cu noi imagini, fără însă a da impresia de improvizație nedesăvârşită. La repetare, descântecul de un anumit tip nu era reprodus niciodată identic, baba Varvara putând adăuga, pe parcurs ori la nesfârşit, noi module adecvate contextului dat. Un efect deosebit îl aveau descântecele dialogate, cum ar fi cel *de şopârlaiță*, unde agentul provocator de boală este supus unui adevărat interogatoriu, fiind iscodit, certat şi chiar pedepsit.

Descântătoare autentică, nu-şi asuma niciodată, în exclusivitate, actele pe care le săvârşea. Aliații ei în acțiunile taumaturgice alcătuiesc o paletă largă; de la zona întunecată cu diavoli, spiriduşi şi duhuri ale pădurii, până la componenții luminosului Olimp creştin. Pentru a vindeca o femeie căreia i s-a făcut *pe ursită*, erau chemați în ajutor 99 de draci: „– Voi draci, mulți ca frunza, / Iuți ca spuza, / Na-vă vouă frigarea înfrigărată / Cerbinte şi-nfocată, / Să vă duceți la vrăjmaşa Ilenii de-ndată / La pământ s-o trântiți…”[23]. Dimpotrivă, pentru alungat

[23] **A.F.M.B.**, Anexă-chestionar, sat Uda, Tătăruşi, jud. Iaşi, culege Silvia Ciubotaru.

deochiul şi *potca* imaginează o scenă *sui-generis*, în care Dumnezeu îl pune pe Sfântul Petru să-l tămăduiască pe suferind: „În dealul Garaleului / Şădi Dumnezeu şi Sfântul Petre / Uni s-adunî potca, diochiul / Şî toati rălili pământului. / – Petre, Petre du-ti la Ion / Sî-i iei potca şî săgețili / Şî toati rălili pământului”[24].

Convinsă de eficiența gesturilor magice şi a descântecelor pe care le rostea, Varvara Ungureanu nu-şi aroga însă virtuți supraumane. Ancorată la modul maxim în realitatea vieții de zi cu zi nu separa prea mult sfera etnoiatrică de alte preocupări mai prozaice. Dar, în anumite cazuri, când se cerea intervenția ei, se izola departe de ceilalți, învăluind în mister utilizarea unor obiecte magice foarte temute, ca *figurinele de ceară, gura de lup* sau *mătrăguna sorocită*. Nu accepta să săvârşească acte de magie neagră, temându-se că vrăjile făcute pe nedrept sau nu se îndeplinesc, sau se întorc împotriva acelei persoane care le face.

Dacă maladiile umane puteau fi tratate în primul rând de femei, animalele bolnave erau vindecate mai ales de bărbați. Crescători de vite mari, baci sau ciobani la stână, slujitori pe la grajdurile boiereşti, potcovari şi chiar agenți veterinari la crescătoriile particulare sau de stat, aceştia erau mult mai familiarizați cu lumea necuvântătoarelor. Această departajare nu este însă rigidă, multe femei ştiind să intervină în cazul unor probleme privind sănătatea orătăniilor din gospodărie. De asemenea, descântătoarele cunosc cele mai complete formule magice pentru *mana vacii*. Bărbații care au fost copii unici la părinți sau n-au avut nici o soră, au trebuit să deprindă anumite leacuri şi descântece de la mamele sau bunicile lor, mai cu seamă dacă acestea erau vindecătoare pricepute. Dumitru Gh. Pricop din Zăneşti-Neamț mărturisea că a deprins descântecele de la bunica sa, cunoscută în sat ca baba Irina. „Mă ducem adesea pi la dânsa ş-o auzăm discântând. Şi ie o țânut sî-nvăț şî eu cî spuné ie – vini vremea-n multi cazuri, chici la nacaz la nu ştiu ci şî-i bini sî ştii. Ci sî ti mai duci pi la altcineva”[25].

Cei mai buni dintre lecuitorii de animale sunt numiți în Moldova *nălbari*. Termenul, care vine din limba turcă, se pare că s-a folclorizat mai ales în această parte a țării. La origine, cuvântul turcesc *nalbant* desemna pe veterinarul curții domneşti, care se ocupa atât de grajdurile de cai cât şi de potcovărie. În actele *Uricariului*[26] se pomeneşte despre

---

[24] *Ibidem.*
[25] **A.F.M.B.**, Mg. 65, II, 13, culege Lucia Berdan.
[26] Theodor Codrescu, *Uricariu sau colecțiune de diferite acte* care pot servi la Istoria românilor, vol. XIX, Iaşi, Tipografia Buciumului Român, 1891, p. 390.

plata pe care o primea, la 1776, *nalban-başa* sau *nalbant-başa*, mai marele grajdurilor domneşti, şi anume 120 de lei pe an. Termenul, atât sub forma sa originară cât şi în variantele *nălban* şi *nălbar* îl întâlnim numai în operele unor scriitori moldoveni, ca Gh. Asachi, Calistrat Hogaş sau Mihail Sadoveanu[27]. Pătrunderea acestei denumiri în mediile rurale s-a produs destul de târziu, de vreme ce n-o aflăm nici la cronicari şi nici la Dimitrie Cantemir[28].

S-ar putea ca folosirea acestui cuvânt în romanul *Frații Jderi* de Sadoveanu, a cărui acțiune se petrece pe vremea lui Ştefan cel Mare, să constituie un anacronism. Dar acest fapt nu împiedică surprinderea exactă a profilului personajului. În primul rând, *nălbarul* nu se confunda cu *vraciul*. Povestind despre intențiile băditei Simion, Ionuț Jder, eroul principal al cărții, afirmă: „Zice că vrea să facă din mine *vraci* şi *nălbar*. Căci măria sa are nevoie de cai buni pentru oaste, şi, dacă n-oi fi eu vraci bun şi nălbar, apoi rămân oştile măriei sale fără cai: leapădă iepele şi pier mânzii[29].

Prestigiul *nălbarului* era deosebit de mare într-o perioadă în care caii constituiau o avere neprețuită pentru tracțiune şi război. Soarta domnitorului într-o bătălie depindea, de multe ori, de sănătatea calului său. În acelaşi roman sadovenian, cel mai bun lecuitor din ținut este chemat să consulte caii domneşti: „Am auzit eu cu urechile mele spunându-se că *nălbar* ca Simion Jder, comisul, nu se află în toată Țara Moldovei"[30]. Comisul aduce cu el toate sculele, în primul rând stricnelele pentru luat sânge. De asemenea, vrea să aibă la îndemână *spânț*, cea mai nimerită buruiană pentru vindecat *răpciuga* şi alte boli de-ale cailor.

Calistrat Hogaş aminteşte de un lecuitor de animale mai aproape de zilele noastre, întâlnit de prozator prin Munții Neamțului. „Acesta e Gârneață, *nălban* vestit pe vremea aceea până departe"[31].

Nălbarul din satele moldoveneşti de astăzi, fie el din județul Iaşi, Neamț ori Vaslui, se pricepe să vindece tot felul de animale. Are

---

[27] *Dicționarul Limbii Române* (**D.L.R.**), Serie nouă, tomul VII, partea 1, litera N, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 11 (art. *nalbánd*) şi p. 86 (art. *nălbar*).

[28] Alte denumiri vechi, cu înțeles asemănător, cum ar fi *gerah* (turc.) „chirurg" *buiuc – imbrihor* sau *imbrivor* (turc.) „intendent al grajdurilor sultanului" ori *țirulic* (pol.) cu varianta *firig*, „medic primitiv, vraci", nu s-au păstrat până astăzi.

[29] Mihail Sadoveanu, *Frații Jderi*. Roman istoric, vol. I, Ediția a IV-a, Bucureşti, Editura Tineretului, 1960, p. 38.

[30] *Ibidem*, vol. III, p. 30.

[31] Calistrat Hogaş, *Cuconu Ioniță Hrisanti*, Bucureşti, Cartea Românească, [1938], p. 30.

experienţă şi este chemat ori de câte ori e nevoie de o operaţie mai dificilă: de scos *curducul*, de slobozit sângele rău, la spart oaia sau vita umflată în *deşert*, la naşteri, la *trânjit* sau la *zâmbrit* caii ş.a. Are mână bună la alinat durerile, ştie să *hultuiască* oile sau vitele împotriva vărsatului şi cunoaşte toate plantele medicinale.

Denumirea de *nălbar* s-a păstrat în lumea rurală moldovenească datorită unei etimologii populare legate de *nalbă* (cu cele trei variante ale sale: Althaea officinalis, Althaea rosea şi Malva Silvestris), buruiană de leac folosită des în etnoiatria românească. Era de aşteptat deci, ca bunul cunoscător al plantelor folositoare la diferite boli de animale să poarte numele de nălbar. „Un astfel de lecuitor a fost, la Gherăeşti – Neamţ, Petrea Ienăşcuţ, căruia i se spunea *Nalbariu*, pentru că intervenţiile sale se bazau, aproape în exclusivitate, pe efectul plantelor medicinale”[32].

Experienţa de zi cu zi în privinţa creşterii animalelor din gospodărie ori adunate în ceairuri şi stâni a determinat apariţia mai multor oameni care ştiau să acţioneze eficient ori de câte ori era nevoie. Ceea ce aducea nălbarul în plus în aceste conjuncturi terapeutice erau leacurile rare, păstrate de memoria cea mai conservatoare a comunităţii săteşti. Astfel, el ştia că pentru tusea oilor trebuia să se ia „un dihor jupuit de piele şi, arzându-se carnea cu oase cu tot, să se amestece cu sare, şi să se dea oilor primăvara, că din aceea vor cunoaşte odihna şi leacul”[33]. Sau, pentru ciuma cailor, va şti să întrebuinţeze carne de urs mărunţită şi amestecată în tainul de ovăz[34]. Nălbarul posedă, de asemenea, o intuiţie a diagnosticului corect, un al şaptelea simţ al alegerii tratamentului în funcţie de caracteristicile animalului bolnav (nu este vorba numai de specificul rasei sau speciei respective, ci şi de anumite trăsături individuale ale exemplarului avut în vedere).

Atunci când este cazul, nălbarul descântă *de dalac*, *de muşcătură de şarpe* ori *de răsfulg*, aşază un ban de argint la *osâşoare* sau la *muşcătura de câine* şi strânge cu îmblăciul gâtul animalului bolnav de *brâncă* ori de *şopârlaiţă*, ca să dea boala înapoi.

Nălbarul provine adesea dintr-o familie în care meseria s-a practicat mai multe generaţii, din tată în fiu. Uneori, în aceeaşi casă în

[32] Ion H. Ciubotaru, Anton Despinescu ş.a., *Gherăeşti un sat din ţinutul Romanului*, Iaşi, Editura Presa Bună, 2003, p. 305-306.
[33] Dumitru P. Lupaşcu*, Medicina babelor*. Adunare de descântece, reţete de doftorii şi vrăjitorii băbeşti. Cu un raport de prof. I, Bianu, Analele Române, Seria II – Tom XII, Bucureşti, Göbl, 1890, p. 87.
[34] Dumitru P. Lupaşcu, *op. cit.*, p. 111.

care bărbații sunt buni lecuitori de animale, femeile ştiu să aline suferințele omeneşti şi să descânte. Nu întâmplător, una dintre informatoarele ieşence chestionate de Dimitrie P. Lupaşcu în *Medicina babelor*[35] se numea Ioana Raiu Nălbari, ceea ce ne indică în mod sigur o anume profesionalizare în etnoiatrie a familiei din care făcea parte femeia. Şi în prezent întâlnim în antroponimia din Moldova, numele de familie Nalbaru şi Nalbariu.

Spre deosebire de multe vrăjitoare, nălbarul nu practică *magia neagră* şi nu *aruncă* boala pe alte animale din vecinătate. Totuşi, este bănuit că ştie cum să ia, cu ajutorul unor acte magice, din fruptul vacilor din vecini sau cum „să mulgă" lapte din dricul căruței.

Descântătoarele cel mai adesea, iar în unele cazuri şi nălbarii au nevoie de asistența unor persoane care posedă, prin naştere sau prin poziția lor în familie ori în comunitatea rurală, caracteristici *numinoase*, adică o anumită energie binefăcătoare intrinsecă. Aceste ființe care au capacitatea de a media forțe impersonale, oculte dar eficiente, se constituie în *agenți magici auxiliari*.

Astfel de ființe sunt *gemenii*. Aceştia au cunoscut, de-a lungul timpului, o prețuire deosebită în spațiul carpato-dunărean. Mulțimea documentelor arheologice atestă prezența cultelor *cabirilor*, *cavalerilor danubieni*, *dioscurilor* şi *dolichenilor*. Încărcați cu virtuți excepționale, era firesc ca gemenii să se înscrie în rândul celor mai buni taumaturgi. Perechea gemelară conlucrează spre binele celor vătămați de boală.

Sfinții anarghiri Cosma şi Damian, de exemplu, au pătruns în descântecele româneşti, sporind puterea lecuitoare a acestora. Ei au fost percepuți în popor precum *în Viețile Sfinților*: „ca doi luminători, strălucind pre pământ cu faptele cele bune, pentru care au şi luat de la Dumnezeu *dar de tămăduiri*, dând sănătate sufletelor şi trupurilor, doftorind tot felul de boli, tămăduind toate neputințele în norod şi izgonind duhurile cele viclene"[36].

Incipiturile textelor de magie terapeutică au asimilat în unele cazuri numele vracilor Domnului, dându-le cele mai neaşteptate ipostaze, semn al unor metamorfoze îndelungate: *Cosman d'amin, Cosmă Dămin, Cuzman de Amin*. Numele *dioscurilor creştini*, printr-o procedare sintetică specifică vorbirii populare, devine de multe ori

---

[35] *Ibidem*, p. 126.

[36] *Viețile sfinților carii sunt prăznuiți de Sfânta noastră Biserică creştină ortodoxă de răsărit*, vol. al III-lea, Luna noiembrie, Bucureşti, 1903, p. 1-3.

Cosmandin (transferat şi asupra praznicului dedicat lor în calendarul ortodox). Apelativul grecesc de *agioi iamasikoi* = „Sfinţi doctori” este comprimat, într-un descântec apărut în revista „Buciumul român”, la forma de *ai iamata*[37].

Anarghirii devin, în descântece, personaje mitologice, cărora, în mod evident, li se ignoră originea. Ei au puteri cu totul ieşite din comun, pot alunga duhurile rele şi purifica universul: „Amin, Amin / Cosmă Damin, / Unde purcezi, /Codrii ciuntezi, / Toate fântânile, / Toate izvoarele / De mâluri / Şi de gloduri / Să le cureţi! (Horodnicul de Jos – Suceava). Mai frecvent sunt invocaţi în descântecele *de lingoare*, *de răul copiilor* şi *de speriat* – maladii apreciate ca fiind deosebit de grave.

La cunoştinţele acumulate prin învăţătură şi practică medicală, sfinţii Cosma şi Damian adăugau evlavia, puritatea lor, sfinţenia şi milostenia creştină. Pornind de la statutul lor de *gemeni*, posedau nişte puteri tainice, potenţate de dualismul şi complicitatea frăţească. Simpla lor prezenţă la căpătâiul bolnavului îi asigura acestuia şanse de vindecare. Sfinţii perechi apar, de cele mai multe ori, şi în *răvaşele* etnoiatrice. De exemplu, un răvaş *de brâncă*, inclus de I. A. Candrea în monografia *Folklorul medical român comparat*, integrează în invocările sale, scrise în spirală, de la stânga la dreapta, numele doctorilor creştini perechi: Chiril şi Ioan, Cosma şi Damian, Pantelimon şi Ermolaie, Samson şi Diomid[38].

Virtuţile ezoterice ale gemenilor anarghiri îi ajută să stăpânească lumea ca nişte magicieni şi să poată capta sprijinul unor entităţi superioare.

În satele moldoveneşti, gemenii sunt consideraţi, ca şi în basme, *năzdrăvani*. Ei pot ajuta la vindecarea mai multor boli, au puterea de a fermeca, descânta şi lecui[39]. Pe timpul epidemiilor de ciumă, localitatea putea fi ferită din calea molimei dacă se trăgea în jurul graniţelor ei o brazdă cu un plug lucrat de doi fierari, *fraţi gemeni*, din lemnul a doi copaci *îngemănaţi*, plugul fiind tras de boi *gemeni*, mânaţi de doi flăcăi *gemeni*. Această arătură magică putea fi eficientă şi în cazul altor epidemii. În toate

---

[37] Vasile Bogrea, *Sfinţii medici în graiul şi folclorul românesc şi Post-scriptum la „Sfinţii medici”* în vol. *Pagini istorico-filologice*. Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi indice de Mircea Borcilă şi Ion Mării, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1971, p. 124, 135-138.

[38] I.-Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat.* Privire generală. Medicina magică, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 418.

[39] S. Fl. Marian, *Naşterea la români*. Studiu etnografic. Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, Carol Göbl, 1892, p. 59.

situațiile era esențial să se păstreze condiția ca feciorii care apăsau pe coarnele plugului „să fie de-a gemenea” (Frasin – Suceava).

Credința în capacitatea lecuitoare a gemenilor este generală la români. Atanasie M. Marienescu culegea, la 1870, un *descântec de muşcătura şarpelui* de la Elena Andrei din Oravița, în care apare un fragment insolit: „Cu piciorul de doi copii / De gemeni, te pripii, / Şi în aer te gonii”. Aceste versuri au fost introduse de informatoare pentru a-şi legitima harul taumaturgic. Folcloristul bănățean specifică într-o notă: „Descântătoarea zice că acele muieri care s-au născut ca gemeni au putere foarte mare de a fermeca, descânta şi vindeca”[40].

După ce se aşeza pe pragul casei, piciorul scrântit era călcat de trei ori de o femeie care a născut copii gemeni[41]. Formula magică însoțitoare îl punea pe pacient în fața unei alegeri: „– Ci vrei / Picior sclintit / Sau doi copii de gemene?”. Acesta răspundea cum era de aşteptat: „– Picior sănătos!” (Vama – Suceava) sau „– Sanatati vreu!” (Ciohorăni – Iaşi). Mai rar, cea care trăgea oasele provenea ea însăşi din frați gemeni.

În satele moldoveneşti mamele de gemeni sunt chemate întotdeauna când cineva „a călcat rău” (Sirețel – Iaşi), şi-a scrântit piciorul sau i s-a deplasat vreun os. Pe lângă gestul magic pe care îl îndeplinesc – călcatul locului afectat de trei ori şi rostirea descântecului succint specific – mamele de copii gemeni posedă cu adevărat dexteritatea de a pune oasele pe făgaşul lor normal. Această abilitate o datorează praxisului îndelungat. Ca şi în atâtea alte situații din medicina empirică, latura magică secondează realizările tămăduitoare datorate îndemânării practicantelor.

Harul mamelor care au născut gemeni în vindecarea afecțiunilor sistemului osos este prețuit în multe alte ținuturi europene. Dăinuie astfel până astăzi obiceiuri ale antichității. Marcellus Empiricus era convins că „durerile de şale trec dacă-l calcă o femeie care a născut doi gemeni”[42].

Gemenii, care au înfricoşat comunitățile primitive ca o oglindă cu două fețe, una de lumină şi alta de întuneric, au adus şi speranța în tămăduire. Şerpii gemeni împletiți pe caduceul lui Hermes puneau la un loc unul miere, altul fiere, unul otravă, celălalt antidotul necesar, preparând

[40] Atanasie Marian Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*. Ediție îngrijită de Eugen Blăjan. Prefață de Ovidiu Bîrlea, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 738. Textul a apărut prima oară în revista „Familia”, IV, nr. 47, Pesta 22 nov. – 4 dec. 1870, p. 553-555.

[41] Vezi şi I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 352.

[42] *Ibidem*, p. 354.

împreună mixturi lecuitoare. Pentru că „sănătatea este echilibru, armonizarea tendinţelor contrarii (simetria volutelor şerpilor), punerea în ordine a afectivităţii, exigenţa spiritualităţii ce prezidează nu numai sănătatea sufletului (dar) ce determină totodată sănătatea trupească”[43].

La fel de importantă, pentru universul etnomedical este şi prezenţa *mezinului*. Acesta se numără printre fiinţele dotate cu anumite puteri vindecătoare, chiar magice, deşi nu aparţine tagmei descântătoarelor, vracilor sau vrăjitorilor. Învăluit într-o anume *numinozitate*, el este un focar al activării sacrului, înlesnind medierea privilegiată între omenesc şi supranatural. Se crede că anumite gesturi vindecătoare este mai bine să fie făcute de copilul „cel din urmă născut într-o familie” (Eşanca – Botoşani) ori dintr-un neam. În mai multe sate din Moldova, când cineva suferea de *ulcior*, era chemat un mezin care împungea în bubă „c-on hir de orz” sau „di nouî ori cu nouî hiri” (Odaia – Bursucani – Vaslui). Alteori era pus să prindă *ulciorul* în cruce, cu trei degete, spunând în acelaşi timp, de 9 ori: „Amu ti văd, / Amu sî pcei / Sî ti întorci, / Sî nu coci! / Aşa cum n-au degetele mele copturi, / Aşa să nu coci nici tu!” (Liteni – Moara – Suceava).

Cel care avea pe limbă o *puşchea* punea un mezin să-l întrebe: „– Ce ai pe limbă? Bolnavul răspunde: – O puşchea! Mezinul, scuipând în sec: – Ptiu, amu sî cheie!”[44].

Tot copilul cel mai mic din casă era chemat să lecuiască umflătura numită *broască*, „muşcând-o de trei ori” (Româneşti Botoşani). Pentru a desăvârşi tămăduirea, era pus şi să descânte, considerându-se că „numai aşa poate fi de leac” (Răchiteni – Iaşi). În final, descântecul includea o formulă explicativă: „Cum n-o mai făcut mama mè / Nici un copchil, / Şî n-o mai tras nici o durere, / Aşa să rămâie Costache curat / Şi luminat” (Dumbrăveni – Suceava).

Un obicei atestat în anul 1885, la Dolhasca – Suceava, dădea drept remediu potrivit, pentru un bolnav de friguri, ca un mezin să pună pe el mâna cu care a omorât ţâncul pământului[45]. În Moldova (Bacău, Covurlui, Tutova, Vaslui) se credea că bolnavul de epilepsie se vindecă

---

[43] Paul Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Préface de G. Bechelard, Paris, 1966, p. 233.

[44] „Şezătoarea”, II, 1893, p. 130. Vezi şi Artur Gorovei, *Literatură populară*, II, Ediţie îngrijită, introducere, note, comentarii, bibliografie şi glosar de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 80.

[45] Ion Muşlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 500.

numai dacă-l muşcă de deget un mezin sau o mezină (cel din urmă născut dintre frați şi surori) în momentul când începe criza (sau accesul)[46].

Prâslea este chemat să asiste descântătoarele la mai multe acte magice, la culesul plantelor medicinale şi la procurarea instrumentelor necesare (mături părăsite, pietre fulgerate, fiare de nouă feluri etc.) pentru desăvârşirea practicilor curative. Încheind un ciclu biologic, *mezinul* poate opri un proces degenerativ prin simpla sa prezență. Puterile lui taumaturgice, inclusiv cele magice, cu care este investit de mentalitatea populară, sunt date de calitatea pe care o are, aceea de *ființă a răscrucii*. Odată terminată o etapă a vieții, poate începe una nouă sub auspicii mai bune, iar *mezinul* are forța să înfăptuiască acest lucru.

Protagoniste ale vrăjilor de dragoste, pe care le săvârşesc adesea fără asistența descântătoarelor, fecioarele sunt chemate uneori să asiste la vindecarea *năjitului*. Ele posedă *in nuce* energia ocultă a purității şi sfințeniei, a nonmanifestatului şi inaccesibilului. Fecioarele pot asigura o relație cu forțele supranaturale, reîmprospătând unele valențe taumaturgice legate de *sacru*, acel „dat ireductibil, care este experimentat şi trăit prin intermediul psihologicului”[47] care însă rămâne un mister pentru reprezentările limbajului uman. Ascetismul implicit fecioriei conferă acestei perioade din viață o disponibilitate permanentă spre sferele transcedentale.

În ceea ce priveşte *năjitul*, ca boală umană, el afectează o zonă *gingaşă*, cea a urechii, cumulând la un loc mai multe afecțiuni de domeniul otorinolaringologiei: guturai, otită medie, nevralgia trigemenului, gingivită şi uneori chiar dureri de măsele. În unele descântece boala este amenințată, în mod frecvent, că va fi prinsă şi lovită de o fecioară: „Fugi, năjîti precăjîti / Că te-agiungi-o fată mare, / Cu chicioarele spălate, / Cu țîțîli bourele / Cum te-agiungi, / Cum te-mpungi” (Mogoşeşti – Siret, Iaşi). Sau: „Că vine fată fecioară, / Cum te-ajunge, / Cum te pricăjeşte” (Gîrceni – Vaslui); „Cî te-agiungi / Fată mare, / Cum te-agiunge, / Cum te taie” (Băluşeşti – Icuşeşti, Neamț); „Cî te-ajungi-n cali / O fatî ficioarî, / Cum te-ajungi, / Cum te omoarî” ” (Odaia – Bursucani, Vaslui); „Cum te-ajunge, / Cum te frige” (Călimăneasa – Vrancea). Alte variante ale acestui tip de text magic cuprind motivul *călcâiului* sau al *piciorului* de fată mare, la fel de eficient

[46] „Ion Creangă”, IV, 1912, p. 215.

[47] Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul.* Traducere de Ioan Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 20-41.

în nimicirea năjitului. Destul de des apar în descântecele de năjit, ca fiind de leac, *poalele de fată mare* sau de *fată fecioară*. Sporadic, fecioara este prezentată tămăduind năjitul şi-n alte moduri decât prin lovirea cu piciorul sau călcâiul: „Că te-ajung / Cu fum / De baligă alinată / Şi cu mâna / De fată curată" (Bordeştii de Sus – Vrancea) sau: „Că te-afumă fată mare / Cu baligă de la Sf. Marina" (Oituz – Bacău).

Intervenția fecioarei în structura descântecelor de vindecat năjitul este de dată mai recentă decât cea a unor animale emblematice pentru folclorul din spațiul carpato-dunărean ca lupul, ursul sau bourul. Un argument în acest sens îl constituie faptul că marea majoritate a textelor de năjit au personaje taumaturgice din sfera animalieră.

Când practica terapeutică a solicitat în mod constant prezența unei fecioare, aliații arhaici au început să fie înlocuiți şi în descântec. Într-o fază intermediară, motivul *călcâiului de fată mare* este asociat vechiului protagonist al acțiunii magice: „– Fugi, năjite pricăjite, / că te ajunge *ursul mare* / Şi-un călcăi de fată mare" (Miroslovești – Iaşi); „Năjit pîclişît, / Ieşi şi fugi, / Că vine *lupu* din pădure, / Cu un călcăi de fată mare…" (Berezlogi – Iaşi) ori „– Fugi, năjîtă precăjită, / Că te-ajunge *Sfântu Soare* / Cu călcăi de fată mare" (Blăgeşti – Bacău).

Ritualul care preceda rostirea acestui fel de descântece, le explică întrutotul simbolistica. O fată fecioară apasă uşor cu piciorul urechea bolnavului, care se află aşezat cu capul pe pragul uşii, apoi, după ce s-a descântat locul dureros – de cele mai multe ori de către bătrâna vindecătoare – face cruce cu călcâiul drept pe pământ, în fața intrării în casă (Albele – Bârsăneşti, Bacău). Uneori însăşi fata descântă în momentul în care apasă cu călcâiul pe urechea afectată: „– Fugi, năjite pricăjite, / Că te ajung călcâiele mele…" (Pâhneşti – Arsura, Vaslui). În alte localități, fecioara dă de trei ori cu călcâiul îndărăt, ca pentru a alunga boala (Sodoneni – Paşcani).

Când este vorba de o vită ce suferă de *năjit*, adică de o ipostază mai puțin gravă a *răsfulgului*, o fată mare loveşte cu călcâiul pulpa inflamată (Dracşani – Sulița, Botoşani). Dacă fecioara, dintr-un motiv sau altul, nu poate veni la căpătâiul bolnavului, îi dă descântătoarei o poală de cămaşă (principiul *pars pro toto*) care este de ajutor în vindecarea *năjitului* (Dolheştii Mari – Suceava). În alte cazuri se descântă cu un pantof de fată mare (Huruieşti – Bacău). Neîntinarea, neprihănirea, imacularea, puritatea sunt tot atâtea virtuți care ajută la curățirea locului infestat de boală.

Pentru adunarea unor buruieni de leac sau pentru pus balega de vacă, strânsă la Ziua Crucii, într-un gard sau pe „nuielile de la coşer” (Şipote – Iaşi) erau chemați copiii. Se credea că simpla lor prezență ajută la grăbirea vindecării unei boli sau la reuşita descântatului. Potențialitatea lor magică este dată de candoarea şi nevinovăția acestei vârste. Folosiți de multe ori în riturile magice ale altor neamuri, ca auxiliare speciale, copiilor li s-au atribuit şi capacități divinatorii. „Ştim că statutul lor social este unul aparte, incert şi tulburător, din pricina vârstei şi a faptului că nu au trecut definitiv de ceremonia inițierii. Şi în cazul lor virtuțile magice le sunt conferite tot de calitățile clasei căreia îi aparțin”[48].

Ei învață, adesea, în momentul desfăşurării ritualului etnoiatric, aproape fără să-şi dea seama, textele descântecelor. În această împrejurare, vindecătoarele nu se tem că-şi vor pierde harul, cum s-ar întâmpla dacă persoana care le asistă ar fi mai în vârstă decât ele. Numinozitatea copiilor este sporită dacă le trăiesc ambii părinți şi dacă măcar timp de zece ani n-a murit nimeni în familia lor.

Şi naşii de botez sunt chemați să asiste descântătoarele. Mai ales atunci când se îmbolnăvesc finii lor. La *năjit* se crede că este bine să scuipe naşul în urechea care supurează pentru a grăbi vindecarea (Pojorâta – Suceava). Când finul ori fina aveau atac de epilepsie, naşa trebuia să-i ințepe în degetul cel mic atenuându-le astfel suferința (Glodu – Panaci, Suceava).

O categorie specială de actanți-martori ai riturilor terapeutice o constituie cei bănuiți a fi vinovați de apariția stării maladive. Dintre aceştia, cei chemați mai frecvent erau oamenii cu *ochi răi*, deochitorii care fac rău şi fără să vrea, aruncându-şi doar privirea. „Aceeaşi credință se regăseşte exprimată la toate limbile, încă din cea mai veche Antichitate, prin ebraicul *qinah*, grecescul *baskania*, latinul *fascinum*, sicilianul *jettatura*. În berberă *tit* – „ochiul” – atunci când este întrebuințat singur, ca şi în arabă *'ain* conține ideea de ochi *răi*”[49].

Fără a fi invitate să participe propriu-zis la acte terapeutice, o seamă de persoane învăluite de o aură numinoasă, furnizează obiecte cu puteri magice descântătoarelor. Se foloseau astfel pentru rituri lecuitoare bucăți din colacul miresei, flori din cununa ei, fire de beteală, hurmuz de la capra de Anul Nou, fuiorul tors prima dată de o copilă sau împletitura ei „de-nvățătură” ş.a. Animalele *răsfulgite* se mulgeau

[48] Marcel Mauss, Henri Hubert, *op. cit.*, p. 48.
[49] Jean Servier, *op. cit.*, p. 61.

„printr-un inel de cununie” (Huțani – Vlădeni, Botoşani). Acest inel de aur era şi mai bun de leac dacă aparținea unei mirese *cinstite* sau unui tânăr care s-a însurat de fecior (Straja –Suceava).

Când se afuma copilul bolnav de *sperietură* pe lângă plantele folosite, *avrămească*, *cojocul lupului*, *cristinească*, *sulfină albă*, se mai punea pe foc „o zdreanțî di rufî di la mamî, tatî, frați” (Grivița – Vaslui), transferându-se astfel ataşamentul, dragostea şi intențiile ocrotitoare ale celor din familie.

Cu totul insolită – supraviețuind din adâncul timpurilor – este chemarea în ajutorul bolnavului a unei persoane decedate. Astfel, cel care suferea de amețeli era pus să strige pe nume, la gura sobei, o rudă trecută în lumea drepților (Băceşti – Vaslui).

Résumé

Notre étude présente la partie d’une recherche sur les rites de la magie thérapeutique de Moldavie.

Les protagonistes de l’ethnomédecine humaine sont les vieilles femmes expertes du village. Celles-ci doivent activer les ressorts intimes, ésotériques, pour restaurer l’état initial de santé.

Les hommes appelés « nălbari » savaient comment guérir les animaux à l’aide d’une grande diversité de plantes et d’anciennes pratiques thérapeutiques.

RITUALUL NUPȚIAL LA TÂRLIŞUA

Marius Dan DRĂGOI

La Târlişua a văzut lumina zilei marele nostru romancier Liviu Rebreanu la 27 noiembrie 1885. Aici doar a prins „a gângăvi primele silabe, dar numai atât”, după cum mărturisea însuşi scriitorul[1], deoarece la scurt timp familia Rebreanu s-a mutat la Maieru. În această aşezare şi în celelalte sate din vecinătate a putut să vadă Liviu bogăția şi splendoarea datinilor şi cutumelor zonei grănicereşti năsăudene, elemente pe care le va dezvolta magistral în capodopera sa, romanul *Ion*.

Din nefericire, Rebreanu a închis ochii fără să mai ajungă vreodată în satul său natal. „Dorința de a-l cunoaşte e însă prea mare ca să nu mă hotărască într-o bună zi să mă duc drept acolo”[2], declara în 1928. Dacă ar fi ajuns la Târlişua, cu siguranță că romancierul ar fi fost captivat de frumusețea locului şi bogăția obiceiurilor păstrate de aceşti vrednici locuitori de la poalele Țibleşului. Ar fi avut ce să preia şi de aici în paginile scrierilor sale.

Acum, însă, şi la Târlişua, ca în mai toate satele româneşti, tradiția s-a subțiat tot mai mult. Datinile şi străvechile predanii nu mai sunt decât umbra celor care au existat odinioară. Bătrânii încearcă din răsputeri să le păstreze, dându-le cuvenitul respect, însă tinerii îmbătați de „nou” le tratează cu dispreț şi indiferență.

Nici nunta nu mai este astăzi cum a fost oarecând. Mirii nu mai îmbracă portul tradițional, iar ritualul este extrem de redus şi îmbibat de cele mai dezgustătoare kitsch-uri. Schimbarea a intervenit brusc şi foarte rapid începând cu anii 1993, 1994. Dacă îi întrebi pe săteni care este pricina, ridică buimăciți din umeri şi fiecare îşi dă cu părerea: „Amu nu-i ca mai demult, nu se mai ştie ce-i fain!”; „Îs vremurile alea de apoi”; „Televizoru i-o înnebunit pe oameni şi amu fac tăte prostiile care le văd la televizor”; „Vreau să facă ca la oraş ca să se modernizeze”; „Nu mai dau nimic pe astea că zic că-s de pe timpurile lui Pazvan” etc.

Singurele sate de la poalele Țibleşului în care mirii mai îmbracă costumul popular sunt Perişor (Curtuiuş) şi Alunişu (Găureni), iar la

---

[1] Liviu Rebreanu, *Jurnal* II, Bucureşti, 1984, p. 255.

[2] Idem*, Jurnal* I, 1984, p. 398.

Spermezeu[3], Hălmăsău şi Agrieş, din când în când, se mai organizează câte o nuntă tradiţională, cu steag, însă ceremonialul este foarte redus comparativ cu ceea ce a existat în trecut.

În aceste câteva pagini vom încerca să redăm ritualul nunţii de la Târlişua aşa cum ne-a parvenit din relatările inimoşilor performeri[4] cu firescul, încântarea şi entuziasmul la care se făceau părtaşi ori de câte ori aveau privilegiul şi bucuria să participe la acest mare eveniment din viaţa satului românesc.

Până pe la mijlocul secolului al XX-lea, în satele din zona Ţibleşului nunţile se făceau pe durata Câşlegilor, după ce în perioada dinainte tinerii aveau posibilitatea să se cunoască mai bine în şezători sau la hora satului. Când se hotărau pentru căsătorie se organiza peţitul, iar viitorul mire, însoţit de tatăl său, sau de vreo rudenie, mergea la părinţii fetei să o ceară în căsătorie. Dacă se ajungea la înţelegere se fixa data nunţii şi zestrea pe care urma să o primească mireasa. La căsătoria copiilor de gazde, fruntaşi ai satului, se obişnuia a se încheia un contract scris numit „ţidulă", în care se nota exact pământul şi animalele pe care urma să le primească atât mirele, cât şi mireasa. Părinţii mirilor semnau acest document în prezenţa preotului şi a biraului .

Înainte de nuntă, mireteii (viitorii miri) aveau obligaţia să meargă la preot să-i facă cunoscută unirea lor şi data în care s-a hotărât să fie nunta. Preotul făcea apoi la biserică în trei duminici, după Liturghie, „strigările" prin care aducea la cunoştinţa sătenilor perechile care urmau să se căsătorească, aceasta şi pentru ca obştea să intervină dacă eventual exista vreun impediment în vederea oficierii cununiei.

Cu o săptămână înaintea nunţii începeau pregătirile propriu-zise. Părinţii mirelui şi ai miresei mergeau la rudenii şi la prieteni ca să-i invite la nuntă. De menţionat că spre deosebire de satele învecinate unde druştele şi stegarii făceau invitaţiile, folosind o oraţie special alcătuită pentru acest moment, la Târlişua nu s-a păstrat acest obicei. Adăugăm, totuşi, în anexe, oraţia „Chematul la nuntă" care provine de la Elisabeta Rus (70 ani), venită noră în Târlişua, din satul apropiat Borleasa, unde druştele spuneau aceste

[3] A se vedea: Marius Dan Drăgoi, *Ritualul nunţii în satul Spermezeu*, în „Studii şi cercetări etnoculturale", VIII (2003), Bistriţa, p. 145-193.

[4] Informatori: Cocean Aurora, 82 ani; Bolbos Pompei, 81 ani; Bolbos Sinefta, 77 ani; Bolbos Raveca, 73 ani; Vălean Marcian, 72 ani; Rus Sinefta, 72 ani; Curtuşan Ana, 71 ani; Rus Simeon, 71 ani; Rus Elisabeta, 70 ani; Rus Ioana, 64 ani; Cocean Virginia, 64 ani; Găurean Victoria, 61 ani; Cocean Ana, 61 ani; Man Eugenia, 58 ani; Sigartău Viorica, 53 ani; Bolbos Ioan, 49 ani; Bolbos Floarea, 30 ani; Man Raveca, 27 ani.

frumoase versuri. La Târlişua numărul druştelor şi stegarilor era mult mai numeros decât în celelalte sate din zonă. Mireasa îşi alegea de la 6 până la 12 druşte, iar mirele tot atâția stegari. Datorită numărului mare, şi colacii pe care îi purtau chemătorii în ziua nunții erau mult mai mici. „Am văzut că la Spermezeu, la Borleasa şi în alte sate de pe vale, colacii erau mari, cât jumătate masa. Erau numa două sau patru druşte şi p'atâția stegari. Aici la noi dacă erau mai multe druşte şi stegari, colacii erau mai mici, de două-trei palme de lați, pe care druştele şi stegarii îi purtau la brâu. Nici druştele nu purtau cununi ca la Spermezeu. Erau numa aşa mândru îmbrăcate cu năframă pe cap, cu zadii, poale, la grumaz cu multe mărgele şi taleri. Ele făceau cununa de barbânoc la mireasă şi cununa de pe steag la mire" (Raveca Bolbos, 73 ani).

Tot în săptămâna dinaintea nunții, mireteii mergeau de obicei în şezătoarea în care s-au cunoscut, unde-şi luau rămas bun de la fetele şi feciorii de vârsta lor, cu care au petrecut serile lungi de cântec, joc şi voie bună.

La casa mirelui se găteau mâncărurile pentru ospăț şi se coceau turtele pentru pomul de nuntă. La mireasă şi la nănaşi se pregăteau şi acolo bucatele pentru masa pe care trebuiau să o ofere oaspeților şi celor din alaiul nunții. Turtele pentru pom se făceau din făina dăruită atât de mire, cât şi de mireasă („ca să aivă amândoi aceeaşi parte în cealaltă lume"), câte 12 rânduri, în câte patru perechi de acelaşi fel, şi aveau diferite modele: soare, lună, stele, păsări, peşti, cai. Cu acestea se împodobea un pom tăiat din grădină care se aşeza la ospăț, pe masa mirilor, împlântat într-un prinos de grâu, iar la bază se rezema o mică scăriță confecționată din aluatul de pâine, ce simboliza scara Raiului.

Pomul era oferit de către miri naşilor, iar turtele de pe el erau împărțite în noaptea ospățului la toți nuntaşii, după ce era „închinat" de către unul dintre stegari, printr-o orație specifică momentului (a se vedea textul în anexe). După orație, „închinătorul" îl scurta, iar o parte dintre turtele căzute îi reveneau tânărului care a spus „descântecul". În pom se mai aşeza o năframă pentru nănaşă, iar sub el, tot pentru nănaşi, o farfurie şi o furculiță.

În ajunul nunții, stegarii şi feciorii satului mergeau la casa mirelui unde confecționau steagul dintr-o năframă roşie ataşată pe „cujeica" sau „crucea" steagului. Coada steagului mai era numită şi „cruce" deoarece pe partea de la vârf şi pe cea de la mijloc erau două mici lemne prinse în formă de cruce, pe care se legau mai mulți zurgălăi, apoi se împodobeau cu crenguțe de brad. Pe năframă se

prindeau în cruciş mai multe brâie, iar pe coada laterală se prindea cununa din frunze de barbânoc şi spice de grâu. Cununa miresei se ornamenta la casa miresei, de către druşte şi fete, tot cu frunze de barbânoc, legate cu fire roşii şi albe. După ce se împletea cununa miresei se făcea cununa steagului, pe care tinerele o şi duceau în acea seară la casa mirelui pentru a fi aşezată pe steag, apoi se organiza acolo o mică petrecere cu mâncare, băutură şi joc.

Nunţile la Târlişua se făceau în zilele de joi sau de duminică, niciodată sâmbăta, fiindcă se credea că această zi „este amărăsân a rău”, pricină de mare necaz şi supărare. În dimineaţa zilei în care era nunta, atât mirele, cât şi mireasa se spălau pe faţă „cu apă neîncepută”, apă scoasă din fântână la prima găleată, în revărsatul zorilor, apoi se îmbrăcau în hainele cele noi şi curate. Mirele îşi punea cămaşa cu guler „ales cu mărgele”, făcută de mireasă, pantalonii, cureaua, pieptarul cu ciucuri sau cunună, clopul cu bertiţă sau căciula de miel, dacă era iarnă. Mirii care aveau pană de păun şi-o puneau în pălărie, însă acest obiect a făcut parte din costumul tradiţional mai nou, începând cu anii ’60 ai secolului XX. Mireasa se încingea cu zadiile şi poalele cele mai frumoase, îşi lua cămaşa cu mărgele, de obicei cu mâneci „peste cot”, pieptarul brodat cu cunună, iar la brâu îşi lega cu aţă roşie colăcelul, în partea dreaptă, pe care, în noaptea nunţii, la ospăţ, îl dădea pe sub masă unui copilaş, nu înainte de a-l trage puţin de urechi, „ca să aivă parte când va creşte mare de o nevastă bună”. La gât îşi ataşa talerii şi mărgelele, iar coada şi-o împletea în lat. Pe dosul capului îşi punea cununa de barbânoc dimpreună cu bertiţa şi bumbuştele. Sub forma acestei cununi, mai târziu, în noaptea ospăţului, nănaşa trebuia să-i aşeze părul în cosiţe şi să-i pună năframa pe cap, moment în care intra definitiv „în rândul nevestelor”. Până la mijlocul secolului al XX-lea mireasa mergea la biserică pentru cununie doar cu această cunună pe cap, de care atârna două panglici, fără balţ sau şlaier. Balţul se aşeza pe cap doar după ceremonialul religios, acasă la mireasă, înainte de a o duce la mire, după un străvechi ritual. Începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea miresele îşi puneau balţul şi când mergeau la cununie, iar alături de cununa verde de barbânoc îşi aşezau pe cap şi o cunună albă, cu floricele de hârtie şi oglinjoare, pe care o cumpărau din târgul Năsăudului. Încrestătura balţului pe care se punea cununa era în formă de creastă, tipar întâlnit în toate satele de la poalele Ţibleşului. În vechime, mireasa purta patru zadii, una în faţă, o alta în spate, iar celelalte două le aşeza pe părţile laterale.

Pentru a putea naşte pruncii uşor, până după ce ieşea din cununie, nu avea voie să-i fie legat ceva în îmbrăcămintea ei, nici brăcinariu la poale, nici ațele la cămaşă, cerceii să-i fie desfăcuți în urechi, iar în sân „să poarte pe toată durata ceremonialului, un ou fiert, ca să facă copiii aşa după cum se ouă găinile". Atât mirele, cât şi mireasa, trebuiau să poarte pe umeri până la biserică, sumanele de miță, „ca să fie gazde şi să aivă noroc de oi multe".

Alaiul nunții pornea dimineața de la casa mirelui. Stegarii împreună cu flăcăii satului şi cu ceteraşii se adunau la mire. Steagul era scuturat mai întâi de mire (pentru ultima oară), apoi era trecut primului dintre stegari care înconjura cu el masa de trei ori; după aceea mirele şi ceata feciorilor se pregăteau să o aducă pe mireasă la biserică pentru cununie. Pe toată durata alaiului, steagul cu clopoței era scuturat pe rând de toți feciorii, în acordul ceterei şi strigăturilor melodizate. Dacă casa nănaşilor era mai aproape, alaiul trecea mai întâi pe la aceştia şi îi ducea până în preajma bisericii, iar dacă nănaşii locuiau la distanță, alaiul se împărțea în două. O parte din feciori, împreună cu mirele, mergeau după nănaşi, aşteptând apoi cu toții mireasa în fața bisericii, iar o altă parte, purtând steagul, mergeau să o aducă pe mireasă la cununie.

Una dintre nevestele apropiate nănaşii, numită şi „druşca nănaşii", purta pe brațe „colacul de cununie", în formă pătrată, lat cât o jumătate de masă, decorat cu tot felul de forme din aluat, iar mai apoi împodobit cu flori de muşcată şi frunze de tămâiță. Acest colac era plămădit de nănaşă în zilele dinaintea nunții, iar la cununie era ținut deasupra capetelor mirilor când se citea Evanghelia. Se credea că după cât de crescut şi de rumen este acest colac tot aşa va fi şi căsnicia celor doi. După cununie colacul era dăruit miresei, iar druştele o ajutau să îl ducă degrabă la casa ei. Imediat după Taina cununiei, mireasa împreună cu druştele şi fetele, mergeau înainte, în paşi repezi, spre casa părintească, de unde alaiul trebuia să preia mireasa cu mare fast pentru a o duce definitiv la casa mirelui.

Alaiul nunții, cu steagul în frunte, cu mirele, nănaşii şi toți nuntaşii mergeau în paşi domoli, în strigături şi cântecul ceteraşilor, „pentru a veni apoi cu mireasa". La unele nunți mergeau şi câte doi sau patru feciori, călări, pe caii împodobiți cu panglici, lepedeauă şi prosoape.

La porțile „înferecate" de la casa miresei se purta un dialog sfătos şi hazliu între tarostele nunții, care purta în mâna dreaptă un colac şi „glajă" cu țuică, şi reprezentanții socrului mic. În cele din urmă se intra în curte, unde mirele şi nănaşa având în fruntea lor pe unul dintre

stegari cu steagul, înconjurau acest scaun de trei ori. Pe scaun se punea o farfurie cu grâu şi o găleată de apă, iar într-o parte şi alta a scaunului se aşezau două neveste din partea miresei. Una dintre ele arunca grâul, iar cealaltă cu un mănunchi de busuioc, pe care îl rotea permanent, îi stropea pe cei care înconjurau scaunul şi pe ele. Între nănaşă, stegar şi aceste neveste urmau nişte strigături ironice şi hazlii.

Nănaşa:
– *Nu prădați grâul pe jos*
Că ni-i mirele frumos;
Nu țâpați grâul cu pleavă,
Că mirele-i om de treabă.
Uiu, iu!

Stegarul:
– *Nu ne udați pe suman,*
Că suntem din mare neam;
Nu ne udați pe bertiță,
Că suntem din mare viță.
Uiu, iu!

Nevestele:
– *Hai la popa să jurăm,*
care din ce neam suntem!
Uiu, iu!

Nănaşa:
– *Suntem din viță de plop,*
Ne poate la pătrupop;
Hai să jurăm la-mpăratul,
Că nouă ni-i neam tot satul.
Uiu, iu!

Stegarul:
– *Cine ne udă pe noi,*
Două mute nelăute
Cu părul tăiet în frunte.
Mereți mute şi vă lați
Şi veniți şi ne udați.
Uiu, iu!

Nevestele:
– *Sări-ț-ar ochii de mut,*
Tu nu vezi că ne-am lăut.
Uiu, iu!

(Bolbos Raveca, 73 ani; Curtuşan Ana, 71 ani; Bolbos Ioan, 49 ani)

Blidul cu grâu se arunca de stegar peste casa miresei, însă de multe ori era uns cu unsoare de porc în aşa fel încât să-i alunece din mână, fapt care stârnea multă ilaritate între nuntaşi.

Înăuntru, în casă, se afla mireasa cu druştele şi fetele, aşezate la masă, care o „goceau” prin cântecul ritual de despărțire:

La stâlpuțu vrăniții
Şăde mama miresii,
Se roagă la sfântul soare
Să fie zua mai mare,
C-are o fiică ducătoare
Şi se duce peste munți
La părinți necunoscuți;
Şi se duce peste văi

La părinți străini şi răi.
Mireasă, cununa ta,
Dă-o tu de-a rotişca;
Unde-a sta cununa-n loc
Să răsaie busuioc;
Unde-a sta cununa un pic
Să răsaie saminic.

Pe durata cântecului, mireasa şi druştele erau acoperite cu o față de masă, pe care o țineau deasupra capetelor. În momentul în care stegarii cu steagul, mirele şi nănaşii se pregăteau să intre în casă, mireasa, împreună cu două dintre druşte, se strecura printre fete şi ieşea afară. Uşa casei era de obicei păzită de câțiva bărbați, iar tarostea mirelui ducea muncă de lămurire cu dânşii ca să li se permită alaiului să intre în casă şi să ia mireasa. În cele din urmă se închina cu țuică, se strângeau mâinile, apoi li se deschidea uşa.

Mirele, împreună cu nănaşii, se aşezau la masă, apoi mireasa şi cele două druşte intrau din nou înăuntru, toate trei acoperite cu acea față de masă pe care au folosit-o şi la cântecul ritual. A treia oară, mirele ajutat de taroste şi nănaş, ghicea mireasa şi o alegea dintre cele două druşte, nu înainte ca una dintre druşte să o „închine” cu orația îndătinată (a se vedea anexele). Trebuie spus că a treia oară când druştele şi mireasa intrau acoperite, pentru ca mirele să nu dea greş la ghicirea alesei sale, mireasa stătea întotdeauna în mijloc, între druşte.

După ce nănaşul îi plătea druştei pentru „închinatul miresei”, începea ospățul oferit de socrii mici. Se puneau bucatele pe masă pentru miri, nănaşi şi nuntaşii mai în vârstă, iar după ce aceştia terminau de mâncat, le făceau loc tinerilor, aceasta deoarece încăperile caselor erau mici față de alaiul sosit. În timpul ospățului una dintre socăcițe (bucătărese) „dădea găina” nănaşilor, cu strigătura specifică, iar rudeniile miresei obişnuiau să pună banii la acest ospăț şi nu la cel de la casa mirelui.

Când alaiul era pregătit să pornească spre casa mirelui, urma momentul „îmbălțitului miresei”. Nănaşa îi dădea jos cununa de barbânoc, îi aşeza pe cap balțul sau şlaierul, pe vremuri din pânză, mai apoi din joldi, iar în ultima perioadă din voal, transparent. În acest răstimp, unul dintre feciori, numit „îmbălțaş”, încresta cu un toporaş („înstruțat cu flori, barbânoc şi petele”) în grinda casei, ritmat, după melodia interpretată vioi de ceteraş. Mireasa plângea de se prăpădea, în timp ce fetele sau tinerele neveste o compătimeau sau o satirizau prin strigături:

1. *Cântă-te, mireasă, cântă,*
Că aşa-i bine să te cânți,
Când te duci de la părinți.
Sărută-ți părinții tăi,

C-amu te duci de la ei;
Că şi eu i-am sărutat
Când de la ei am plecat.
Uiu, iu!

2. *Nu te cânta, tu, mireasă,*
Că-i bota la mire-acasă
Şi-i cioplită-n patru dungi
Cât îs spatele de lungi.
Uiu, iu!

3. *Cântă-te, mireasă, amu,*
Dacă-i mere acolo nu;
Cântă-te, tu, la mă-ta,
Dacă-i mere acolo ba.

4. *Tu, mireasă, draga mea,*
Dacă-i mere la străini
Nu şădea mult în vecini,
Că soacră-ta nu-i mă-ta,
Să te mai poată ierta;
Că soacră-ta nu ţi-i frate,
Să gândeşti că nu te-a bate.

5. *Tu, mireasă, draga mea,*
Când îi fi mai supărată,
Du-te-n vale la o piatră,
Şi acolo te desfată
Că ţi-a fi mamă şi tată.

(Bolbos Raveca, 73 ani (2); Cocean Virginia, 64 ani (3, 4, 5); Găurean Victoria, 61 ani (1))

După ce i se punea balţul pe cap, mireasa îşi lua rămas bun de la părinţi, fraţi, surori, rudenii, vecini, apoi, alături de mire, porneau cu alaiul spre casa soacrei mari unde trebuia să fie ospăţul. Dacă distanţa era mare, mirii şi naşii erau urcaţi într-o căruţă împodobită cu coverturi. Mireasa care mergea noră în alt sat era condusă de toate fetele până la marginea satului. Fetele din satul respectiv şi cele din alaiul mirelui îşi adresau reciproc strigături satirice.

1. *Mereţi, mute, înapoi,*
C-or veni şi după voi,
Când or fi Paştile joi
Şi-or făta vacile boi.

2. *Pe astă vale pustie*
Nice lupii să nu vie,
Decum oameni de omenie.
Pe astă vale sâcreată
Nice lupii să nu şadă,
Decum oamenii de treabă.

3. *Sechereş, băut-ai vin,*
Lasă caii cât de lin,
Sechereş, băut-ai bere,
Lasă caii cum or mere,
S-ajungem în sat cu soare,
Să nu zică oarecare:
C-am bătut caii pe spate
Pentr-o fată de pe sate.

Uitaţi-vă prin verigă
Că mireasa vi-i cu hibă;
Uitaţi-vă prin inel,
Că mireasa-i cu viţel.

4. *Cine ține tarostea*
Nu ne ție atâta,
Că noi nu suntem din Dicea,
Să şădem trii zile-aicea;
Că suntem din Unguraş,
Şi ne-om duce mintinaş.

5. *La mireasă tăt îi gata,*
Şi la mire amu fac vatra;
La mireasă tăt îi copt,
Şi la mire-amu fac foc.

6. *Tu, mireasă, cu sovon,*
Pus-ai pe dracu pe horn;
De pe horn l-ai pus pe muche,
Şi-o fost musai să te-asculte;
De pe muche pe pietriş,
Până te-o adus aici.

(Grup de femei (1, 2, 3); Bolbos Raveca, 73 ani (4, 5); Cocean Virginia, 64 ani (6))

Când se apropia alaiul de casa mirelui, nevestele şi fetele din grup îi strigau ironic soacrei mari:

Ieşi afară, soacră mare,
Că-ți aducem noră tare
Să-ți ajute la ciubăr,
Să te țuțure de păr;
Să te pieptene pe cap;
Că de când te-ai măritat,
Pe cap nu te-ai pieptănat.
Nu ieşi cu lepedeu
Că nu-i fată de birău,
Ieşi cu o față de masă
Că-i fată din sat, aleasă.

Soacra îi întâmpina pe miri în pragul casei, cu doi colaci pe mâini şi cu o turtă pe care o împărțea în două, la fiecare câte o bucată, le spunea strigătura, le dădea colacii şi partea din turtă, apoi îşi lua nora de mână şi o introducea împreună cu nuntaşii la ospăț. Dacă nu putea zice „strigătura în prag”, delega pe cineva foarte apropiat să facă aceasta, în numele ei, după care îi întâmpina pe miri.

Nănaşii se retrăgeau puțin acasă. Erau conduşi cu steagul până la porțile ogrăzii şi tot aşa erau întâmpinați, peste o oră, când se întorceau definitiv pentru ospăț. În acest răstimp veneau spre casa miresei şi primăraşii, adică părinții miresei cu rudeniile lor, care erau aşteptați la poartă tot cu steagul, ca şi nănaşii, după aceeaşi rânduială. Soacra mare îi întâmpina în pragul casei şi însărcina pe cineva apropiat să le spună o strigătură de bun venit. Iată o variantă, culeasă de la Raveca Bolbos (73 ani):

Soacră mică-mbujorată,
Ce stai aşa supărată,
Nebăută, nemâncată,
Ori pare-ți rău după fată?

Nu-ți paie rău după fată!
Până' ce-i mirele sărac
Nici ea n-a lucra în sat,
Că bine de s-a purta
Şi ei alții i-or lucra.

Spre deosebire de satele din zonă, la Târlişua nu se ducea lada de zestre, cu fast, în noaptea ospățului.

La masă, în camera din față erau aşezați mirii împreună cu nănaşii, socrii mici şi nuntaşii mai în vârstă, iar în tindă cuplurile tinere cu feciorii şi fetele. La unele nunți se făceau câte două ospețe. În prima noapte participau cei căsătoriți, iar în a doua noapte cei tineri. Desigur că la ospățul de a doua zi nu se mai puteau respecta toate momentele ceremonialului, ci doar se dădea găina, se juca mireasa (făcută nevastă în noaptea nunții) şi se cinsteau mirii.

Aşa după cum am precizat, „Închinatul pomului" se făcea la ospăț de către unul dintre stegari, înainte de miezul nopții (a se vedea orația în anexe). Spre dimineață, după ce erau puse cele mai importante sortimente de mâncare şi fiecare reuşea să se distreze, în special cu foarte mult joc şi strigături, urma cinstirea mirilor cu bani şi cadouri. Tarostea primea într-un vas de la fiecare banii, începând cu nănaşii, apoi continuând cu nuntaşii, făcând cunoscută mesenilor suma de bani imediat după ce erau primiți. Se promiteau, pe lângă bani, şi animale: miei, oi sau purcei.

După cinstirea mirilor, socăcița aducea găina, care era fiartă, apoi aşezată într-un vas şi împodobită cu diferite flori de grădină şi frunze de tămâiță sau barbânoc. Era oferită apoi cu o strigătură special alcătuită pentru acea pereche de nănaşi. Credem că este singurul moment care şi-a păstrat frumusețea şi autenticitatea la nunțile din toate satele din zonă. Textele folclorice „la găină" abundă prin diversitatea şi bogăția lor (a se vedea anexele).

Înainte de a i se lua cununa de pe cap, mireasa era jucată de către nuntaşi, atât de femei cât şi de către bărbați, însă fiecare trebuia la sfârşit să-i plătească miresei pentru acest privilegiu. Reprizele jocului erau foarte scurte, de două sau trei minute, se dădeau banii în mâna miresei, iar ea şi-i băga în sân. Dacă mai vroia cineva un joc, trebuia să-i plătească iarăşi. Ultimul care încheia jocul era mirele.

Mireasa era apoi dusă de către nănaşă într-o încăpere unde i se dădea balțul şi cununa jos, iar pe locul cununii i se aranja părul în cosițe. Peste cosițe i se punea năframa, cu interdicția ca niciodată să nu mai umble cu părul descoperit, deoarece „ar aduce mare supărare Maicii

Sfinte". Cununa verde de barbânoc era ținută cu mare grijă în lada de zestre ca, în timpul naşterii, când copilul ieşea afară, să fie ținută această cunună, iar noul născut să iasă prin ea „ca să nu se lege răul de el şi să fie de cinste ca şi cununa".

La intrarea în ospăț noua nevastă era jucată de către nănaşă, cu strigături, iar apoi era încredințată finului.

1\. *Io te joc, fină, te joc,*
Dumnezo-ți dăie noroc
Ca sămânța-n busuioc;
Că pe câte le-am jucat
Dumnezo noroc le-o dat.

2\. *Joacă fina cu nănaşa*
De se vede-n tătă casa;
Joacă nănaşa cu fina,
De se vede ca lumina.
Frunză verde viorea,
Hai, finule, şi o ia
Că-i bugăt de frumuşea.

(Bolbos Raveca, 73 ani (1); Man Eugenia, 58 ani (2))

Mai amintim faptul că feciorul şi fata care „fugeau" (fata care mergea la băiat acasă şi se împreuna cu el înainte de a se cununa) nu mai avea permisiunea ca la cununie să-şi pună cunună pe cap. Mirii nu mai beneficiau de privilegiile pe care le aveau feciorii şi fecioarele la nuntă. Chiar dacă fata pleca cu un băiat şi petrecea în casa lui o noapte împreună, iar părinții o aduceau cu forța, iarăşi, la casa părintească, din acea noapte nu îi mai era permis să poarte coada pe spate. I se lega părul în cosițe şi avea portul asemănător nevestelor, deşi încă mai aştepta măritişul. Presupunem că o asemenea „nevastă" a alcătuit acest cântec:

Ardă-l focu, om frumos,
El mi-o pus fetia jos,
Nici nu-s fată la mama,
Nici nu-s noră la mă-sa,
Nici nu port petea cu flori,
Nici nu-s dragă la feciori.

(Cocean Aurora, 82 ani)

Fata care, fără acordul părinților, „fugea", adică se stabilea la viitorul său soț acasă, atunci când făcea nunta, nu mai beneficia de steag, călăreți, stegari sau druşte. Mireasa mergea la cununie îmbrăcată nevastă, cu cosițe şi năframă. Alaiul nunții pornea direct de la casa mirilor, cu strigături şi muzică, iar după slujba, cei cununați se întorceau de la biserică cu nănaşii şi nuntaşii la ospățul de la casa mirelui. La masă li se făcea pom, era dată găina, erau cinstiți cu bani şi în cele din urmă era jucată mireasa.

Fetele care veneau de nurori la Târlişua din satul învecinat Larga, la intrarea în ospăţ respectau un vechi obicei din comunitatea lor, şi anume închinau către tineri cu un pahar de ţuică sau vin, zicând:

Iubiţii mei, tinereţi,
Fete şi feciori,
Înfloriţi ca nişte flori;
Aş voi ca să vă închin
C-un pahar mândru de vin
Din paltin, în paltin,
Din mlădiţă, în mlădiţă,
De la o rece fântâniţă,
De unde tăţi tinerii sughiţă;
Că şi eu am sughiţat,
Că mie vântul mi-o suflat,
Mi-o suflat peste pământ
Florile mi le-o răpit.
Florile şi horile,
Din tăte cărările,
Şi mi s-o închis ochii
Să nu iubesc feciorii
Nici să nu mă uit la ei.

Oraţia provine de la Aurora Cocean (82 de ani) care a rostit-o şi ea la Târlişua, când a fost adusă mireasă din satul natal, Larga.

Spre dimineaţă, la încheierea ospăţului, nănaşii şi primăraşii erau conduşi la plecare cu steagul până la poartă. Dacă era ospăţ a doua seară, steagul se păstra, şi tot aşa, de la poartă nănaşii şi primăraşii erau introduşi, în bătaia steagului, la ospăţul cu tinerii. Steagul era apoi demontat, brâiele şi clopoţeii erau înapoiaţi, însă „crucea” sau „cujeica” steagului era păstrată până când se împrumuta la o viitoare nuntă. Cununa de pe steag se păstra „spre noroc” în fereastra de la casa mirilor.

În joia de după nuntă, seara, urma „spălăciunea nănaşilor”. Nănaşii erau invitaţi la fini acasă, unde erau „spălaţi” din creştet până în tălpi. Erau stropiţi cu apă peste haine, pe părţile laterale, apoi spălaţi pe faţă de trei ori. Se ştergeau tot de către fini cu un prosop înflorat, care era dăruit apoi nănaşilor, erau sărutaţi pe obraz şi aşezaţi la masă, unde erau serviţi cu cele mai alese bucate.

ANEXE

Chematul la nuntă

1. Druştele:
– Aflăm pe Dumnezo cu dumneavoastră!

Gazda:
– Dumnezo v-aduce în casa noastră!

Druştele:
– În casă la dumneavoastră am intrat
Pe scaun ne-am aşezat
Cuvântul dumnelor voastre nu ni l-am dat.
De pe scaun ne-om scula
Cuvântul dumnilor voastre ni l-om da
Că noi nu suntem două (patru) cerşetoare
Suntem două (patru) chemătoare,
Cu năframă de mătasă
Mânate de la mireasă
Şi cu struț de busuioc
Rupt de la mire din clop
Să lăsați fata la joc.
De mândră să nu se ție
Şi la nuntă să ne vie
Că mireas-ar fi venit
Da pe noi s-o bizuit.
Este-o slujbă şi-nchinare
De la-mpărăteasa mare
Mai cu nume de la mireasă.
Ea mândru s-o rugat
Noi mândru ne rugăm
Că de nu s-ar fi rugat
Noi n-am fi plecat,
De n-ar fi grăit
Noi n-am fi pornit.
Poate că cuvinte sunt mai multe
Da noi nu le ştim răspunde
Suntem vârsta de copilărie
Nu ştim grăi cu oameni de omenie.
Lăsăm pe Dumnezo cu dumneavoastră!

Gazda:
– *Dumnezo vă poarte-n pace!*

Strigăturile alaiului nunții

1. *Frunză verde de lemn bun,*
Doamne, ajută-ne la drum;
Frunză verde de lemn tare,
Doamne, ajută-ne la cale.

2. *Ia, ieşiți şi ne vedeți*
Cum venim noi de isteți;
Hai, ieşiți, şi vă uitați
Cum venim de scuturați
Cu steagu cu clopoțele
Cu druştele tinerele
Şi stegarii ca şi ele.

3. *Pe deasupra acestu-i sat*
Ce negură s-o lăsat,
Nu-i negura satului
Că-i oastea-mpăratului,
Nu-i negura de la sat
Că-i oastea de la-mpărat.

4. *Pe deasupra acestu-i sat*
Este-un păunaş rotat,
Nu ştiu-i păunaş rotat
Ori mirele-i supărat.
Supărat îi mirele
Că-i rămân drăguțele,
Da-i voioasă mireasa
Că l-o putut câştiga.

5. *Ia, măi, mire, seama bine,*
Cine şăde lângă tine
Că nu-i măr putregăios
Să-l îmbuci şi să-l țâpi jos,
Nici nu-i pară mălăiață
Să o-mbuci să-ți fie greață
Că-i soție pe viață.

6. *Frunză verde de pe coastă*
Frumoasă-i mireasa noastră,
Frunză verde de pe rât
Nici mirele nu vi-i hâd,
Numa o țâră-i cam pălit
Că l-o pălit soarele
Răsturnând răzoarele.

7. *C-a nost mire de gătat*
Nu mai sunt feciori în sat,
Numa-n munte este-un brad,
Când îl suflă vântu-n față
Umple lumea de dulceață,
Când îl suflă vântu-n dos
Umple lumea de miros,
Nici acela nu-i gătat
Că-i cu vârfu aplecat.

8. *Cine-n lume s-ar afla*
Să ne-arate ulița
Unde şăde nănaşa.
La fereşti cu flori domneşti
Nu-i modru să-mbătrâneşti
Pe la uşi cu mândre ruji.

9. *Noi merem şi tăt merem*
Voie bună să lăsăm
Voie bună cui şi cui
Voie bună mirelui,
La mire şi la mireasă
Să le meargă bine-n casă.

10. *Hai, mamă, şi mă petreci*
Batăr ulița mă treci;
Petreacă-te străinii
Dacă-ai dat mâna cu ei.
Hai, mamă, şi mă petreci

11. *Până-n fundu grădinii;*
Petreacă-te străinii
C-amu-ai dat mâna cu ei;
Petreacă-te străinele
Dacă-ai dat mâna cu ele.

12. *Mai, cumnată, măi, cumnată,*
N-ai venit la mine-odată
Să-ți spun cum îi măritată;
Măritată-i tare bine
Da nu după fiecine;
Măritată-i bine tare
Da nu după fiecare;
Că io de când m-am măritat
Numa o palmă am căpătat,
Nu ştiu palmă o fost ori pumn
Că din spate-o ieşit fum,
Nu ştiu pumn o fost ori palmă
Că din spate-o ieşit pară.

(Grup de femei (2, 3, 9); Bolbos Raveca, 73 ani (10, 12);
Cocean Virginia, 64 ani (1, 4, 5, 6, 7, 8, 11); Găurean Victoria, 61 ani (8))

Închinatul miresei

1. *Să trăieşti, nănaş mare,*
Scoală mirele-n picioare
Să-l vedem cât îi de mare,
Că de frumos îl ştiem
De mare nu-l pricepem,
Că de frumos l-am ştiut
De mare nu l-am priceput,
Că de când o intrat în cas'
Cu clopu pe ochi o stat
Nebăut şi nemâncat
Ori mireasa nu i-i pe plac;
Da ea-i poate fi pe plac
Că nu sunt ca ea în sat.
Frunză verde viorea
Vin cu prietenuca mea.
Frunză verde şi una
Dumneavoastră aici puteți tăt sta
Că nici îți bea, nici îți mânca
Până mireasa voi da,
Eu mireasa nu voi da
Până mirele a lua
Cizme nouă la mă-sa,
Nu de oaie să se-nmoaie
Nici de țap să-i saie-n cap
De loan, de cordoan,
S-o țâie măcar un an,
C-o scăldat şi legănat
Hazna nu şi o luat
Nici din casă, nici de-afară
Nici din lucru cel de vară.
Din casă cu măturatu
De la câmp cu seceratu,
Din casă cu mătura
De la câmp cu secera.
Să trăieşti, nănaş mare,
Şi cu finii dumitale,
Scoală mirele-n picioare
Şi stă şi te socoteşte
Şi mireasa ne-o plăteşte
Că noi nu suntem din Dicea
Ca să stăm trii zile-aicea,
Că suntem din Unguraş
Şi ne-om duce mintinaş.
Frunză verde de trifoi
Hai, mireasă, înapoi
La mire nu i-i de noi,

Că la mire de i-ar fi
Pe nănaşu l-ar coti
Şi pe tine te-ar plăti.
Foaie verde foi şi-o linte
Hai, tu, mireasă,-nainte
Să-ți mai spui vreo trii cuvinte
Care le-am uitat nainte.

(Rus Elisabeta, 70 ani)

2. *Mă ducei pe-o vălicea*
Mă-ntâlni c-o floricea,
Chiar c-o vărucă de-a mea
Şi-am venit aici cu ea
Să grăiesc eu pentru ea
C-o fost fată de omenie
Şi-aş vrea să-i aflu soție,
N-o fost fată de om prost
C-o fost chiar din neamul nost.
Să trăieşti, nănaş mare,
Scoală-ți mirele-n picioare
Să vedem cât îi de mare,
Că de frumos l-am văzut
De mare nu l-am ştiut,
Că de frumos îl vedem
De mare nu îl ştiem.
Auzeam că-i târgar mare
Bate târgurile tare
Mere luni şi vine marți
Fără car şi fără lanț,
Mere luni şi vine joi
Fără car şi fără boi,
Fără furcă de-ncărcat
Fără lanț de-mpielecat.
Toate i le-am câştigat
Şi le-am pus aici pe Grui
Şi la nime să nu-l spui,
Nici aicea nu-l spuneam
Mari întrebări de n-aveam.
Mirele s-o lăudat
C-are curte şindilită
Da-i cu jupi acoperită;
Când a intra mireasa-n tindă
Jupii or pica pe grindă;
Când a intra mireasa-n casă
Jupii or pica pe masă.
Băutor, nu-i băutor
Numa o cupă de trii ori;
Duhănaş, nu-i duhănaş,
Numa trii pacle pe ceas;
Nu vă uitați că-i minciună
Şi-amu-i cu țigara-n gură;
Hai, mireasă, înapoi
Că la mire nu-i de noi;
Că la mire de i-ar fi
Pe nănaşu l-ar coti
Mireasa ni o-ar plăti,
Nu cu un leu ori doi
Că cu bani de pe doi boi,
Nu cu un leu ori cu cinci
Că cu bani de pe doi junci.
Mulțămim de un leu, de doi,
Ştiu că nu mi-oi lua boi,
Că m-oi duce-ntr-un târguț
Şi mi-oi cumpăra drăguț,
Şi m-oi duce-n târgurele
Şi mi-oi lua ruminele
Şi m-oi rumini cu ele.

(Man Raveca, 27 ani)

La miri în prag

1. *Tu, mireasă, draga mea,*
Io ți-oi zice nora mea
Tu mi-i zice cum îi vrea,
Io ți-oi zice dragu mamii
Tu mi-i zice cum îi știi,
Cum te-o crescut părinții.
Pune seama Florentină
Că io-s slabă și bătrână
Și de lucru nu-s stăpână,
De n-oi putea umbla prin casă
Tu să nu fii mânioasă,
Și voi bine să trăiți
Nu cumva să vă sfădiți.
Când a veni beat acasă
Să-l întrebi vorbe frumoasă.

(Bolbos Raveca, 73 ani)

2. *Frunză verde și una*
Nu știu putea-oi striga
Că mă doare inima,
Inima și sufletu
C-amu-mi pleacă fecioru
Și să duce de-aicea;
Săraca inima mea
Nu știu cum nu m-a durea
Că de șapte ani de zile
Plânge inimioara-n mine
Și-a plânge cât oi trăi
Și soțu mi l-oi jăli;
C-am rămas cu opt copii,
Trii fete și cinci feciori
Ca și un buchet de flori.
Frunză verde de bănat
Trii fete am măritat
Trii feciori am însurat.
Frunză verde de trifoi
Și-am rămas numa cu doi.
Busuioc cu buciulie
Și unu-i cu meserie
Și nu rămâne cu mine
Și din opt copii trecuți
Am rămas cu cel micuț.
Nu-i da, Doamne, nimănui
Ca mie și codrului
Codrului i-ai dat cărări
Mie mi-ai dat supărări.
Frunză verde-a răchiții
Să trăiești, dragu mamii,
Frunză verde și una
Și pentru tine-oi striga,
Că așa face mama
Ea pe tăți i-ar împăca.
Ieși tătucă din pământ
C-amu plec la jurământ,
Tătuca cât o trăit
Tăt așa m-o sfătuit
– Măi, Ion, dragu tatii,
Io, de s-a vâji să mor
Tu tânăr să nu te-nsori.
Io bine am ascultat
Tânăr nu m-am însurat;
Da amu mi-o venit ceasu
Să mă duc să-mi las satu;
Da amu mi-o venit vremea
Să mă duc să-mi las casa
Și pe mama săraca,
Nu știu cum s-a descurca;
Frunză verde de măr dulce
Dumnezo Sfântu-ți ajute;
Frunză verde de pe rât
Pe drumu care-ai pornit
Că acesta-i drum cu flori
Nu se gată până mori,
Și acesta-i drum cu piatră
Până mori nu se mai gată,
Da tu de ti-i purta bine
Îi răbda și tu ca mine
Nu mi-i face de rușine.

(Rus Sinefta, 72 ani)

3. *Asta-i soacra cea mai mare*
Şi fecior şi noră are,
D-apoi io soacra cea mică
Am rămas fără nimică
Nici îi ladă, nici îi fată
Numa inimă stricată;
Nici îi ladă, nici îi țol
Numa inima cu dor.
N-aş fi aşă supărată
Dacă-aş mai avea o fată,
Da aşă am numa feciori
Şi aceia-mi aduc nurori;
Că fetile la părinți
Îs ca pomii înfloriți,
Primăvara înfloresc
Mai târziu se veştejesc.

(Cocean Ana, 61 ani)

4. *Frunză verde de hemei*
Bună seara, dragii mei,
Bună seara, dragi nuntaşi,
Să trăiți, cinstiți nănaşi,
Bună seara, bun sosit,
La nuntă câți ați venit.
Nu vă uitaşi oameni tare
Că nu-s eu soacra cea mare,
Că îs sora miresii
Şi ies înaintea ei,
Şi cumnata mirelui
Şi ies înaintea lui.
Soacra mare m-o rugat
S-o-nlocuiesc la strigat.
La mireasă-i aduc o floare
Că după ea rău îmi pare,
Că departe-o mai venit
Şi cu dor ne-am despărțit
C-am fost două surorele
Ca şi două floricele.
Măi, mire, frumos gătat
Ce stai aşa supărat
Ori nu-ți place ce-ai luat,
De nu-ți place las-o acasă
Cată-ți alta mai frumoasă,
De te-o-ndemnat oarecine
Las-o să şadă cu mine
Că am numa o sorucă
Şi n-aş vrea ca să se ducă.
Tu, sorucă, draga mea,
Tu laşi mamă, tu laşi tată,
Şi te duci astăzi din casă
Tu laşi frate, tu laşi soră
Şi te duci astăzi de noră.
Tu să asculți de soacră-ta
Mai bine ca de mama,
Pe mama de-o-ai supărat
De multe ori te-a iertat,
Pe soacră de-o superi o dată
Până-i lume nu te iartă.
Tu aicea să fii mică
Să nu le greşeşti nimică;
Ai şi două cumnățele
Să te porți bine cu ele
C-or mere nurori ca tine
Şi-or vedea cât îi de bine.
Măi, cumnate, dragul meu,
Să nu-mi porți soruca rău
Şi de ți-a greşi o dată
Fă tu bine şi o iartă,
Că-i bugăt de supărată
C-o venit înstrăinată.
De-om veni o dată-n lună
S-o aflăm în voie bună,
De-om veni în lun-o dată
Să n-o aflăm supărată.
Tu, sorucă, draga mea,
Tu de mama nu uita
Că multe nopți n-o dormit
Până ce mari ne-o crescut;
Tu mai vină câteodată
Până ai mamă şi tată
Nu te arde nici un dor
Ca dorul părinților.

Faceți bine şi-ți ierta
Dacă-am greşit cu ceva,
Eu vă iert cu drag pe tăți
Şi vă invit la ospăț.

(Bolbos Floarea, 30 ani)

Închinatul pomului

Faceți-mi loc ca să vin
Pomul să-l închin.
Să trăieşti, pom frumos,
Mândru şi mănos.
Pe la poale-npoleit
Pe la mijloc zugrăvit,
Pe la vârf întraorit
Pe-a cui seamă ieşti numit?
Pe asta lume a nănaşilor
Pe cealaltă a finilor.
Acum pomul l-oi lăsa
Şi la nănaşi oi închina:
– Să trăieşti nănaş mare
Ce făgăduieşti la finii dumitale?
– Voie bună!
– Voie bună atunci ar fi
Când ceva ai făgădui;
Zic, nănaşă, să trăieşti
Şi ceva să făgăduieşti.
Făgăduieşte o oaie cu miel
Sau o vacă cu vițel,
Dar acea oaie să nu fie o bălaie
Care fată şapte miei în paie
Şi când o prinzi de lână
Ea să facă, ham, de mână.
Io zic, nănaşă, să trăieşti
Şi să mai făgăduieşti
O vacă cu vițel,
Să nu fie cât un cățel
Să fie un bou tare,
Cât nănaşu de mare
Sau făgăduieşte un purcel,
Da să nu fie cât un cățel
Să fie un porc bun
Cât nănaşu de bătrân,
Iar vaca să fie o suraie
Şi să nu fie o bălaie.
Pe nănaşa oi lăsa
Şi la nănaşu oi închina:
– Să trăieşti, nănaş mare,
Ce făgăduieşti la finii dumitale?
– Voie bună!
– Voie bună atunci ar fi
Când ceva ai făgădui;
Şi io zic nănaş să făgăduieşti
O scroafă cu purcei
Să meargă fina-n târg cu ei
Şi să-i deie pe cercei.
Nănaş să te gândeşti
Şi ceva să făgăduieşti;
Că de nu-i făgădui
Io pomu l-oi zguțăi
De tăte turtele-or sări
Şi, Doamne, rău ți-i bănui,
Io pomu l-oi scutura
Şi tăte turtele-or pica
Şi nănaşa rău s-a supăra.

(Vălean Marcian, 72 ani)

La găină

Faceți-vă-n două părți
Că venim cu pene verzi.
Ceteraş de la Turda
Zi, să poci şi io striga

Să pornesc cu găina;
Zi, ceteraş, zi cu drag
Să mă poci sui pe prag
Că găina-i ca ruja,
Să o dau la nănaşa.
La nănaşa nu oi da
C-oi da-o la nănaşu
C-are punga la pieptar
Şi mi-a da vreo doi griţari,
C-are punga la cojoc
Şi mi-a da pe ea un zlot.
O, cinstite, nănaş mare,
Gândeşte şi socoteşte
Şi găina mi-o plăteşte,
Că-i gata ca şi păluta
Vernică-i ca să-mi dai suta,
Şi-i gata ca şi-o hârtie
Vernică-i să-mi dai o mie,
Nu ştiu găină-i ori raţă
Că de abia o ţin în braţă.
O, cinstite, nănaş mare,
De n-a fi găina fiartă
Fă un bine şi mă iartă,
N-am avut lemne pălite
Că pădurile-s oprite,
Prin pădure sunt ardăi
Şi se dau după fomei
Şi după mine s-o dat
C-o gânit că n-am bărbat.
Pântr-un lemn de putregai
De trii ori gură să-mi dai
Io am zis că nu şi nu
Că mă vede bărbatu.

(Bolbos Raveca, 73 ani)

Înturnatul capului găinii

Nănaşa ia ţigara din ciocul găinii şi pune banii, ia găina şi-i „întoarce” strigătura la socăciţă.

1. *De când am venit aici*
Socăciţe-am văzut cinci,
Socăciţa care-i prima
Vie să-i plătesc găina,
Găina care-i de nuntă
Trebe mai bine ţinută,
Ţinută cu grâu ales
Nu cu pleavă de ovăz,
Trebe friptă cu slănină
Nu cu apă din fântână.

(Bolbos Raveca, 73 ani)

1. Socăciţă, hai încoace,
Ce-ai făcut nouă ne place,
Că ne-ai dat ţuică de prune
Şi mâncăruri de celea bune
Şi ne-ai dat turtă cu miere
După aceia câte-o bere.
Numa ceva-i încurcat
Cu găina ce ne-ai dat,
Asta nu-i găină friptă
Nici de pene flocăită,
Asta nu-i găină fiartă
Nici de pene scărmănată,
Că pe piele are pene
Învălite cu buriene
Şi pe cap mai are-un smoc
Învălit cu barbânoc.
Pentru asta, draga mea,
Mai bine ni o-ai schimba.
Socăciţă de omenie

Tu ne-ai dat găină vie,
Nănaşu să o mai ție
Nu gâni că-s aşă prost
C-am să-ți spun pe ce-o cunosc,
Când am dat a hopăi
Ea a prins a cârâi,
Când am dat să strig mai tare
Am aflat că-i ouătoare,
Când am dat să mă scutur
I-o sărit un ou din c….

(Vălean Marcian, 72 ani)

Socăcița-i răspundea:
Vai de mine, bine-mi pare,
C-am celuit nănaş mare!
Cu banii de la nănaş
Io m-oi duce-ntr-un oraş
Şi mi-oi lua ruminele
Să mă ruminesc cu ele
Să fiu albă ca şi caşu
Să-i fiu dragă la nănaşu.

(Găurean Victoria, 61 ani)

The Wedding Ritual in Tarlisua

The village of Tarlişua, in Transylvania, is the birthplace of one of Romania's most important novelists, Liviu Rebreanu, who was born there on the 27th of November 1885. Shortly afterwards, Rebreanu's parents moved to the village of Maieru, in the Bistrița-Năsăud district. It was in Maieru and the surrounding villages that Rebreanu first came into contact with the folk customs and oral traditions of the Năsăud region, which he used in his masterpiece novel *Ion*. Rebreanu died without ever returning to the village where he had been born. Had he visited Tarlisua, he would surely have been captivated by the beauty of the place and the richness of the traditions preserved across generations of villagers living at the foot of the Tibles Mountains, and he could have used, in his writings, the oral culture of his native village.

Today, folk traditions in Tarlisua are dying, a phenomenon which can be noticed in a large number of Romanian villages across the country. The older generation struggles to preserve them, but the young generation, fascinated by the modern way of life, considers them outdated and neglects them. For example, weddings in Tarlisua are now very different from what they used to be: the bride and the bridegroom no longer wear the traditional costumes, and the ceremony has been greatly simplified and has been contaminated by kitsch. This phenomenon, which started in the early nineties, is growing rapidly in parallel with the spread of a secular way of life.

The present study documents the traditional wedding ritual in Tarlisua as it appears in descriptions by performers who used to take part with enthusiasm and joy in this important event in the life of a Romanian village. The paper presents the stages of the ceremony and emphasizes local traditions and practices, which may differ from those of other villages. The study ends with a number of ritual wishes and folk verses from Tarlisua.



Fig. 1. Țărani din Târlişua în străvechiul port de sărbătoare; Rus Grigore lui Ionu Bugliuții şi soția Susana (născută Nicula), 1918



Fig. 2. Feciori din Târlişua la mijlocul secolului al XIX-lea. Maxim Rus şi Alexa Mâț



Fig. 3. Jocul duminical; Târlişua, anii ’80



Fig. 4. Slujba cununiei oficiată de preotul Simeon Sigartău; Târlişua, anii ’80



Fig. 5. Datul găinii la ospăț; Târlişua, anii ’80



Fig. 6. Mirii Pamfil şi Adriana Bolbos, împreună cu părinţii; Târlişua, 1996



Fig. 7. Miri după slujba cununiei; Târlişua, 2001

FOCUL – IMAGINE A VIEȚII ȘI A MORȚII

Cristina GAVRILUȚĂ

1. Focul – o prezență duală

Prezent în mai toate cosmogoniile, focul rămâne, cel puțin în mentalitatea tradițională, un element extrem de important. Aşa cum spuneau vechii greci, el este, alături de apă, aer şi pământ unul dintre cele patru principii primordiale. Din această pricină, simbolistica legată de foc este una extrem de bogată şi complexă. El este pe rând simbol al purificării[1], simbol solar, al fertilității, al protecției, dar şi al distrugerii. Focul este prieten, dar şi duşman. Simbolizează viața (vezi focurile vii), dar şi moartea. Era puterea creatoare, dar, în acelaşi timp, şi forța negativă. Despre tema focului, doi autori francezi, Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant[2], fac o foarte reuşită sinteză asupra imaginilor şi simbolurilor legate de acesta. Excursul lor începe de la doctrina hindusă şi tradițiile celtice, ajungând până la semnificația sexuală a focului la triburile aborigene şi simbolismul religios la Dyonisie Areopagitul (Dumnezeu este foc, flacără care arde).

Credințele şi ritualurile pe care le întâlnim în spațiul românesc oferă un mare evantai de simboluri ce răzbate din natura duală a focului. De exemplu, focurile din ajunul Sfântului Gheorghe pot proteja peste an familia celui care le aprind şi le veghează. Nerespectarea unei sărbători precum Foca poate abate asupra familiei sau a comunității o seamă de pericole: incendii, grindină, trăsnet etc. Focul îl regăsim ca element principal într-o seamă de ritualuri magice, descântece, vrăji, la nivelul obiceiurilor şi superstițiilor.

---

[1] Monica Budiş, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice şi religioase de apărare*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 106. Aici sunt prezentate două mari teorii în legătură cu simbolistica focului: *teoria purificatoare* susținută de Edward Westermarck şi *teoria solară* împărtăşită de Wilhem Mannhardt. Dacă prima are în atenție purificarea holdelor, animalelor, caselor, a oamenilor şi priveşte procreația, cea de-a doua propune o interpretare diferită, îmbrățişată şi de etnologul român Ion Ghinoiu. Ea ar marca încercarea oamenilor de a ajuta soarele „să-l mențină la aceeaşi înălțime pe boltă la solstițiul de vară si să-l spijine în urcuşul lui pe cer la solstițiul de iarnă” (p. 107).

[2] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Bucureşti, Editura Artemis, 1994, vol. 2, p. 62-67. Despre simbolismul focului mai pot fi găsite referințe la Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Editura Amarcord, 1997, p. 146.

Cert este că în jurul acestui element, atât de puternic, s-a construit un întreg păienjeniş de credințe şi mituri menit să-i sublinieze puterea şi misterul. Dintre cele mai cunoscute rămâne, fără îndoială, mitul prometeic. Acest mit, aşa cum îl prezintă şi interpretează Mircea Eliade[3], ilustrează *caracterul dual* al focului.

Prometeu era socotit de toți drept un zeu civilizator. Prin gestul său, el a făcut, fără îndoială, un mare serviciu omenirii. Însă tot el a atras, cum se ştie, şi mânia lui Zeus. „Pe scurt, departe de a fi binefăcătorul omenirii, Prometeu este responsabil de decăderea ei actuală. La Meckone, el a provocat separarea definitivă dintre zei şi oameni. Apoi, răpind focul, el a scos din fire pe Zeus şi a stârnit astfel apariția Pandorei, adică a femeii şi, prin urmare, răspândirea a tot felul de griji, tribulații şi nenorociri”[4]. Gestul prometeic ascunde în spatele unei eroice acțiuni civilizatoare primejdiile care pândesc omul ca urmare a apropierii sale de foc, ca element sacru, divin. De aici poate vin şi o serie credințe care afirmă că stăpânirea sa presupune nu numai pricepere, ci şi respectarea anumitor acțiuni ritualice, tabu-uri.

Aşadar, pendulând între bine şi rău, focul rămâne o realitate extrem de misterioasă. La limită, el poate îngloba deopotrivă cele două aspecte, respectiv binele şi răul. La fel ca în vechiul mit grecesc, focul poate salva, civiliza, întreține viața, dar poate în acelaşi timp să fie şi cauza multor nenorociri. În cele ce urmează vom interpreta unele credințe şi ritualuri privind focurile de Sfântul Gheorghe, comorile aprinse, focurile pascale şi Lumina Învierii. Nu ne vom propune să le analizăm nici prin prisma *teoriei solstițiale* (Wilhelm Mannhardt), nici prin cea a *teoriei purificatoare* care fac trimitere la anumite simboluri şi semnificații ale focului, ci vom încerca să evidențiem caracterul dual al focului ce se manifestă ca o veritabilă *coincidentia oppositorum*. Aceasta cu atât mai mult cu cât mentalul tradițional a reținut şi valorizat doar o categorie de semnificații. De pildă, focul este agentul care purifică, asigură fertilitatea şi are virtuți apotropaice. La o mai atentă analiză vom observa că, de fapt, există şi o simbolistică negativă a focului (sau pozitivă, după caz) situată pe un plan secund sau într-o formă latentă în diverse practici, ritualuri, obiceiuri şi

[3] Mircea Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere şi postfață de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1991, vol. 1, p. 255-257.

[4] *Ibidem*, p. 255. Studiind Theogonia, Eliade subliniază că pentru Hesiod mitul lui Prometeu este momentul zero al apariției răului în lume.

credințe. Dacă, aşa cum scria G. J. Frazer, „focul viu” ar fi originea tuturor formelor de foc ritualic, ne propunem să vedem şi să explicăm cum se manifestă acesta ca o totalitate contradictorie şi paradoxală în diverse ipostaze. Vom observa că unele aspecte ce țin de simbolistica focului au supraviețuit timpului şi se manifestă în cele mai neaşteptate chipuri.

2. Focul viu – o „coincidentia oppositorum”

Una dintre ipostazele cele mai provocatoare, semnalate de altfel de mulți etnologi, este *focul viu*. Omului modern îi este aproape imposibil să mai gândească focul ca pe o realitate vie. Chiar ne putem întreba de unde vine această credință, ce conotație are şi în ce măsură se înscrie ea în acel paradox al uniunii contrariilor?

Această ipostază a focului este departe de a fi una singulară, specifică doar spațiului românesc. Credințe asemănătoare sunt întâlnite în mai tot spațiul european, de la nordici până la slavi, de la francezi până la germani şi greci. Este vorba de o serie de credințe răspândite pe un teritoriu extrem de vast şi care, probabil, au o străveche rădăcină comună. Mai mult decât atât, studiind focul, G. J. Frazer constată că „geneza tuturor formelor de foc ritual trebuie căutată în „focul viu”, care îşi are «originea în vremurile în care strămoşii popoarelor europene trăiau mai mult din produsele cirezilor lor, iar agricultura juca încă un rol subordonat în viața lor»”[5]. Perspectiva antropologului pune în relație credințele şi ritualurile legate de foc cu principala sursă de existență a omului din vechime: agricultura. Viul vegetal şi animal ar fi generat o mulțime de credințe legate de prezența focului viu.

Iată suficiente motive pentru a încerca să interpretăm o serie de ritualuri binecunoscute care au focul drept element central. În această privință dispunem de un material etnografic bogat, pus în valoare de o seamă de etnologi celebri: Simion Florea Marian, Ion Ghinoiu, Romulus Vulcănescu, Ion Muşlea, Ovidiu Bîrlea etc.

Simion Florea Marian scrie despre focurile din ajunul sărbătorii de Sfântul Gheorghe. În Rădăuții de altădată, consemnează autorul, „se freacă două lemne uscate unul de altul atâta până ce înfierbântându-se se aprind şi încep a arde. Acest foc viu se păstrează apoi cu cea mai mare băgare de seamă, ca să nu se stingă niciodată, peste tot anul

[5] Apud Monica Budiş, *op. cit.*, p. 107.

crezându-se că casa la care se află asemenea foc are mare noroc, şi anume că nu se poate nimic rău apropia de ea”[6].

Aici accentul cade pe două aspecte care se leagă într-un fel sau altul de simbolistica focului. Modul de obținere, respectiv frecarea celor două bucăți de lemn uscat, subliniază simbolismul său sexual. „Semnificația sexuală a focului este legată de prima tehnică de obținere a focului prin frecare, dus-întors, imagine a *actului sexual* (ELIF). După G. Dieterlen, spiritualizarea focului ar fi legată de obținerea acestuia prin percuție. Aceeaşi remarcă se găseşte şi la Mircea Eliade. Focul obținut prin frecare este considerat drept rezultatul (progenitura) unei *uniri sexuale*”[7]. Acest *foc viu* aduce în prim plan focul interior, cel care sălăşluieşte în adâncurile noastre şi se manifestă prin iubire. Probabil nu întâmplător astăzi regăsim in mentalul social o serie de formule, precum *focul iubirii*, *focul dragostei.*

Plecând de la acest raționament, Gaston Bachelard vede focul, în primul rând, ca pe un „fiu al omului” şi mai apoi al lemnului[8]. Dacă Frazer stabilea o legătură între viul vegetal/animalier şi ritualurile cu foc, autorul francez al *Psihanalizei focului* îl pune în relație cu viul din noi. Cu certitudine între *focul iubirii* şi *actul sexual* există o misterioasă legătură pe care omul primitiv şi cel tradițional au simțit-o, au încercat s-o înțeleagă, să-i pătrundă misterul şi au înveşmântat-o în diverse credințe şi ritualuri. Nu degeaba la noi, la români, se spune că feciorii care sar peste acest foc vor beneficia de sănătate întreg anul, dar, în primul rând, îşi vor mări performanțele sexuale.

În această situație, focul are o conotație pozitivă, trimițând la fecunditate, protecție, purificare. Focurile vii din noaptea de Sfântul Gheorghe trebuie să fie păstrate aprinse peste an pentru a ocroti familia şi pentru a asigura fertilitatea acesteia.

Totuşi, la o atentă observație vom regăsi alte conotații ale focului ca simbol sexual, conotații care-i dezvăluie mai cu seamă latura sa negativă. Focul poate fi şi o forță malefică, a tenebrelor, ascunsă în adâncuri. „Mircea Eliade notează caracterul ambivalent al focului: *el e fie de origine divină, fie demoniacă* (*deoarece după anumite credințe arhaice, el ia naştere în mod magic în organul genital al vrăjitoarelor*)”[9].

---

[6] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, ediție îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, vol. 2, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 274.
[7] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 65.
[8] Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, 1965, *passim*.
[9] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 65.

Or, vrăjitoarele, aşa cum sunt percepute, la nivelul mentalului colectiv tradițional, sunt cele care lucrează cu forțele întunericului, cu diavolul. Până nu demult exista chiar credința că acestea pot întreține relații sexuale cu demonii. *Incumbii* şi *sucumbii* erau cei care se livrau periodic vrăjitorilor şi vrăjitoarelor pentru a trăi pasiuni erotice dureroase şi chinuitoare. Probabil aceasta era împrejurarea în care se năştea focul demonic. Într-o asemenea companie, prin contagiune, focul capătă o dimensiune demonică, negativă. Aceste apropieri ne ajută să scoatem la lumină şi alte caracteristici ascunse ale stihiei pirice în ritualurile din ajunul Sfântului Gheorghe. Chiar dacă nu au fost reținute de mentalul tradițional, o serie de simboluri şi semnificații continuă să supraviețuiască în forme latente. Ele se pot manifesta în unele practici şi obiceiuri care par neexplicabile la prima vedere. De exemplu, la români există credința că focul din noaptea de Sfântul Gheorghe trebuie păstrat aprins tot anul pentru a asigura protecția casei şi familiei. De această dată, simbolismul său este unul pozitiv, legat de purificare şi protecție.

Interesant este că şi în această situație interdicțiile şi tabuurile referitoare la păstrarea focului îi relevă inclusiv natura sa negativă. „Nu-i bine să împrumuți focul viu” sau „dacă se stinge este semn rău”. Orice virtute a focului viu ascunde în subsidiar şi latura sa temută, primejdioasă.

Aceste ritualuri se practicau chiar în ajunul Sfântului Gheorghe. Alăturarea a două evenimente diferite (o sărbătoare de factură păgână şi una creştină) au în comun imaginea focului. În mai toate reprezentările iconografice, Sfântul Gheorghe apare ca un mare luptător care răpune balaurul aruncător de flăcări. Focului paşnic şi îmblânzit din ajunul sărbătorii i se opune cel violent şi distrugător al balaurului. Explicația cea mai interesantă ar putea veni din faptul că în vremurile vechi, exact în aceeaşi perioadă, era venerat un zeu precreştin. Ion Ghinoiu, în volumul *Zile şi mituri*, scrie despre „un vechi zeu al vegetației, protector al cailor, vițeilor cu lapte şi holdelor semănate, identificat în panteonul românesc cu *Cavalerul Trac*”[10]. Focul viu, ritualic era, de bună seamă, un element principal în ritualul cinstirii acestui zeu. In ultimă instanță, prin intermediul lui, divinitatea îşi manifesta puterea şi atributele. În calendarul popular românesc el poartă numele de *Sângeorzul*. Cele două sărbători, creştină şi tradițională, prin alăturare şi prin felul cum

[10] Ion Ghinoiu, *Zile şi mituri. Calendarul țăranului român. 2000*, Bucureşti, Editura Fundației PRO, 1999, p. 82.

valorizează focul, se pot înscrie într-un *întreg*. Vorbim aici despre paradoxul unirii a două caracteristici opuse, şi, prin aceasta, de caracterul sacru al focului. Or, vechea sărbătoare precreştină nu ne sugera tocmai acest lucru? Mentalul românesc tradițional a recuperat înțelesurile originare ale focului într-o manieră originală: focul viu, sacru prin excelență, este evocat în ajunul şi la sărbătoarea Sfântului Gheorghe.

Tot despre focuri misterioase, vii, credem noi, este vorba şi atunci când se aprind comorile. Obiecte de preț, bani şi bijuterii ce au fost ascunse cândva, au prilejul de a-şi anunța prezența într-un chip miraculos. În tradiția românească, cu ocazia anumitor sărbători (Sfântul Vasile, Paşte, Sfântul Gheorghe, Înălțarea Domnului, Duminica Mare sau Joia Mare), comorile ce zac în pământ de o bună bucată de vreme ard. Astfel îşi explică oamenii de ce țâşneşte din pământ o flacără misterioasă şi neobişnuită acolo unde au fost tăinuite bogății.

De remarcat un fapt interesant: *flacăra nu arde şi nu mistuie*. Chiar dacă oamenii nu vorbesc concret aici de prezența unui foc viu, totuşi ideea face trimitere la această ipostază a sa, precum şi la vechile mitologii şi credințe referitoare la „*coacerea* pietrelor şi a mineralelor în măruntaiele pământului”[11]. În mod normal, aceste zăcăminte, asemeni unor ființe ale adâncurilor, comportă un proces de transformare şi prefacere naturală. Ele cresc, se coc, scrie Mircea Eliade, pentru a fi scoase mai apoi la lumină. În opinia istoricului român al religiilor, „metalurgia, ca şi agricultura, implică de asemenea fecunditatea Pământului-Mamă”[12]. Fenomenul de gestație ce se petrece în adâncuri modifică şi înnobilează piatra. Or, comorile nu sunt altceva decât finalitatea acestui proces îndelung şi ciudat asupra căruia s-au aplecat cu mare atenție şi alchimiştii. Situându-ne în acelaşi registru, putem gândi obiectele prețioase ca fiind asemeni unui copil ce s-a dezvoltat în pântecul mamei sale şi a suferit mai apoi diverse influențe şi transformări exterioare. Grație unor împrejurări, comorile ajung să se întoarcă din nou în „mediul” matern. Cauzele acestei întoarceri sunt teama de hoți, frica de prădători, zgârcenia nemăsurată sau, pur şi simplu, blestemul. Ei bine, aceste obiecte de preț din aur, argint, bronz, safire, diamante, rubin etc. au, pe lângă valoarea lor obişnuită, şi o semnificație aparte ce ține, credem, de misterul naşterii lor, pe de o parte, dar şi de istoria lor terestră

[11] Mircea Eliade, *Făurari şi alchimişti*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 43.
[12] *Ibidem*, p. 47.

(blesteme, spaime, frici, taine etc.). În mod firesc, întoarcerea lor la matcă nu ar fi trebuit să provoace nelinişti şi aprinderea de flăcări exact în locul unde acestea se află adăpostite.

Este acesta o formă de refuz a pământului de a le mai adăposti, ca semn al deplinei lor maturități? Posibil, aşa cum poate fi şi o reacție de respingere a istoriei pe care o poartă cu sine. Aparținând viului, în mod firesc flacăra pe care o emană nu poate fi decât *vie*. Ea nu arde şi nici nu provoacă durere. Prezența ei poate spune multe oamenilor despre proveniența şi secretele comorii ascunse. Timpul zilei, forma şi culoarea flăcării sunt doar câteva coordonate în acest sens. „Comorile care ard de la amiazi şi până la miezul nopții sunt necurate. Iar comorile ce ard după miezul nopții, şi anume după ce au cântat cocoşii de miezul nopții şi până la amiazi, acelea sunt curate, căci se ştie că după cântători, adecă după ce au cântat cocoşii de a doua oară, toate duhurile cele necurate se fac nevăzute. Para comorilor, sau mai bine zis a banilor celor curați, e albăstrie, iar a celor necurați e cam albie sau gălbie. Banii ce ard cu pară sau flacără albie sunt de argint, iar cei ce ard cu pară gălbie sunt din aur. Flacăra care arată locul unde ard banii se urcă atât de sus în aer, cât de adânc e îngropată în pământ comoara ascunsă”[13]. Se poate lesne observa că flacăra poate fi benefică, aducătoare de belşug şi bunăstare, dar şi malefică, semn al blestemului şi al prezenței celui rău. În unele locuri se crede, de pildă, că multe comori aparțin diavolului şi ard pentru a-l ispiti pe om. De această dată avem de-a face, probabil, cu o asociere târzie între *focurile infernului* situate, după credințele populare, undeva în tenebre şi caracterul său viu, explicat grație descendenței din Pământul-Mamă. Invocându-l pe Frazer, Monica Budiş arată că fertilitatea, în cazul focurilor rituale, „este mai degrabă un rezultat indirect, obținut prin descătuşarea energiilor de reproducere ale plantelor şi animalelor legate în chip fatal de puterile vrăjitoreşti”[14]. Mai mult, tabuurile şi pericolele ce-i pândesc pe vânătorii de comori sunt o dovadă a *caracterului dual al focului*: pe de o parte, anunță prezența unei comori, iar pe de alta poate fi urma unui blestem, prevestind nenorocirea. Iată deci prezentă aici o altă *coincidentia oppositorum* legată de motivul focului.

Un exemplu la fel de provocator ca şi cele de mai sus îl prezintă *focurile pascale*, cele făcute în Noaptea de Înviere, şi lumina Învierii.

---

[13] Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 284.
[14] Apud Monica Budiş, *op. cit.*, p. 107.

De la bun început trebuie spus că şi de această dată regula se respectă. Este vorba de asocierea unor vechi sărbători păgâne cu cele creştine. Aceste focuri ritualice din ajunul şi din noaptea Învierii se înscriu în categoria focurilor de primăvară şi au, în special, scop purificator. Ele se făceau în curtea sau în preajma bisericii, pe dealuri, în cimitire. „Apare în unele sate din Transilvania cu motivația: contra şerpilor şi a altor dăunători (numit *fumăgăi*); pentru rodul pomilor şi pentru găsirea cuibului la păsări”[15]. În general, pentru mentalitatea tradițională românească, semnificația acestor focuri ritualice trimite la purificare.

Unele dintre aceste focuri se mai practică şi astăzi. De exemplu, în nordul Moldovei, în satul Rădăşeni (jud. Suceava) se mai aprind şi acum aceste focuri rituale în noaptea de Înviere. Interesant este că, în cele din urmă, obiceiul s-a creştinat. Nu se mai pomeneşte nimic despre virtuțile apotropaice sau purificatoare ale focului. Totuşi, în fiecare an, de Înviere, tinerii din Rădăşeni aprind focuri pe cele patru dealuri care înconjoară satul şi cântă „Hristos a Înviat”. De îndată ce începe slujba Învierii, tinerii si copiii urcă pe cele patru dealuri care străjuiesc satul şi, în locuri bine stabilite (pe fiecare deal, în cele patru puncte cardinale se află câte o cruce), fac focuri, iar apoi rostogolesc roți de foc la vale. Explicația pe care o oferă sătenii acestui fapt este destul de simplă: „aşa am prins de la părinți”, „aşa este obiceiul”, „pentru că Hristos a Înviat şi sărbătorim Paştele”.

Şi mai interesant este faptul că acesta este un sat de vechi pomicultori, cu întinse livezi. Chiar dacă astăzi nu se mai aminteşte nimic despre semnificația străveche a focului, cu siguranță, focul ritualic din acest spațiu a avut cândva trimitere clară la fertilitate şi purificare. Subliniem şi de această dată *aspectul benefic* al focului. Semnificațiile fertilizatoare ale focului din acest gen de ritualuri reînnoiesc legătura sa cu vegetația, cu *viul*. Acest fapt ne îndreptăţeşte să considerăm că, la origine, ar sta şi aici tot ideea de *foc viu*.

Legătura focului din ajunul Paştelui şi din noaptea de Înviere cu lumea morților pare nefirească. Nu întâmplător, în unele regiuni româneşti (în special, Muntenia şi Oltenia), în perioada pascală se făceau focuri pentru morți în curțile oamenilor sau în cimitire[16]. Vegherea focului este motivată de o serie de povestiri şi legende de inspirație creştină. Să nu uităm însă că Paştele se suprapune peste o

---

[15] Monica Budiş, *op. cit.*, p. 115.
[16] *Ibidem*, p. 114.

străveche sărbătoare care celebrează – după cum scrie şi Ion Ghinoiu – „moartea şi renaşterea zeului detronat (Mithra, Crăciun)". El marchează o perioadă de hotar când are loc disoluția unui timp, când totul devine un haos din care va lua naştere mai apoi un nou început, ordinea. „Timpul se degradează neîncetat în Săptămâna Patimilor, când se deschid mormintele şi se întorc spiritele morților la Joimari, iar Iisus este trădat, chinuit, umilit şi omorât prin răstignire. După trei zile de haos şi întuneric în care omenirea a rămas fără protecție divină, urmează miracolul Învierii Domnului din noaptea Paştelui şi actele de purificare din Săptămâna Luminată care readuc echilibrul şi armonia"[17].

Focul are, fără îndoială, virtuți purificatoare, este cel care ajută şi veghează la depăşirea unui moment de criză: *haosul*. El face lumină în întunericul morții, este un semn al speranței, regenerării şi al vieții. În alte tradiții, focul este valorizat ca fiind un „vehicol" către lumea umbrelor[18]. La noi, aşa cum lumânările date de pomană de sufletul mortului au drept rol de a lumina calea defunctului, şi focurile rituale din cimitire pot însemna acelaşi lucru.

În definitiv, noaptea de Înviere este un moment special când cerurile se deschid, iar granițele dintre lumea de aici şi lumea de dincolo dispar. Lumina Învierii şi miracolul aprinderii Sfintei Lumini la Ierusalim aduc în atenție şi o altă semnificație a focului pascal. *Focul-lumină* este un semn al divinului, a prezenței sale în lume. În Botoşani, focul este numit lumină, „foc la tătari, dar la noi lumină"[19]. Este focul ce se pogoară în chip misterios în lume pentru a anunța Învierea şi viața. Este o lumină vie. Lumânările care au fost receptacolul focului-lumină dobândesc o importanță foarte mare în cadrul comunității tradiționale româneşti. Ele sunt păstrate cu grijă pentru a proteja la vreme de necaz şi cumpănă. Sunt aprinse atunci când este furtună sau când se abate o calamitate naturală, pentru a feri lumea de boli, de forța duhurilor şi spiritelor rele.

Minunea Învierii, a regenerării (dacă avem în atenție vechile credințe precreştine), este întruchipată perfect de prezența focului în cele două ipostaze: prima, cea a *focul pascal*, situat pe pământ (amintim

---

[17] Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 87.

[18] Un exemplu extrem de interesant este prezentat de către Jean Chevalier şi Alain Geerbrant (*op. cit.*, p. 65). Aici autorii descriu felul cum teleuții utilizează focul în unele ritualuri, în cazul unui deces. Ei „aprind două focuri, unul la capătul coşciugului, şi celălalt la picioarele lui. În primul din aceste două focuri destinate defunctului se depun alimentele care îi sunt hărăzite: focul va fi cel care îi va transmite ofranda".

[19] Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 147.

aici focul din curtea bisericii sau din cimitire) şi care sugerează legătura sa cu tărâmul morților, cu tenebrele. Cealaltă ipostază este reprezentată de Lumina Învierii, cea care coboară din ceruri. Aşadar, focul uneşte aici, pe pământ, înaltul şi adâncul, întunericul şi lumina. Este o perfectă *coincidentia oppositorum.* Ritualul creştin al luminii pascale şi cele precreştine, coabitarea lor în chip minunat, subliniază unul dintre cele mai tulburătoare adevăruri: *permanenta prezență a sacrului în lume.*

3. Valorizări contemporane ale focului ritualic

Fără îndoială se vor fi găsit şi alte argumente pentru a sublinia natura duală şi sacră a focului. „*Coincidentia oppositorum* este una din modalitățile cele mai arhaice prin care s-a exprimat paradoxul naturii divine. [...] Cu toate acestea, deşi o astfel de concepție, în care toate contrariile coincid (mai mult, sunt transcendente), constituie în sine o definiție minimă a divinității şi arată în ce măsură aceasta este în mod «absolut altceva» decât omul, *coincidentia oppositorum* a devenit model exemplar pentru anumite categorii de oameni religioşi sau pentru anumite modalități ale experienței religioase”[20]. Una din aceste modalități este şi cea a *focului sacru*. Specificul lui se poate foarte bine surprinde cu ajutorul formulei cusaniene utilizată de Eliade. Focurile rituale pe care le-am amintit mai sus sunt, prin esența lor, vii şi pun în mişcare un întreg evantai de simboluri. Ele semnifică deopotrivă forța demonică (să ne gândim la căderea lui Lucifer în flăcările Iadului), dar şi pe cea divină. Focul este blând, dar şi aspru, ucide, dar poate fi şi simbol al vieții.

Romulus Vulcănescu evocă trei tipuri de foc: ceresc, pământesc şi subpământean. „Focul este o entitate divină atât binefăcătoare, cât şi răufăcătoare, şi prin aceasta o entitate umană. De aceea, el este folosit ca simbol al sacrificiului față de întreaga natură divină... Ca stihie cosmică focul ceresc era totodată o putere sacră protectoare sau pedepsitoare pentru făptura umană şi prin aceasta pentru toate celelalte făpturi de pe pământ. Fiind în stăpânirea deplină a Fârtatului, focul ceresc era dat în stăpânirea unor sfinți sau acoliți divini pentru împlinirea rostului lui sacru”[21].

Astăzi ritualurile s-au mai diluat, uneori chiar până la dispariție în unele zone ale României. Totuşi, semnificația focului s-a păstrat la nivelul mentalului popular sub forma unor *superstiții* şi *obiceiuri.* În

---

[20] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 383.
[21] Apud Monica Budiş, *op. cit.*, p. 108.

unele locuri continuă să mai fie aprinse focuri în noaptea de Paşti (com. Rădăşeni, jud. Suceava, de exemplu) şi să fie păzite cu străşnicie. Însă nimeni nu mai cunoaşte semnificația originară a acestui fapt. Motivația invocată acum este una de felul următor: „aşa făceau bătrânii noştri”, „am auzit că este bine” sau, pur şi simplu, „aşa se face”.

Cel mai bine au rezistat o serie de tabuuri, interdicții şi recomandări care privesc utilizarea focului: nu este bine să împrumuți foc din focul viu de la Sângeorgiu, să nu arunci cărbunii din acest foc pentru că pot avea un efect malefic în anumite împrejurări, să păstrezi lumânarea de la Înviere, să dai de pomană morților o lumânare aprinsă pentru a avea lumină în lumea de dincolo, să aprinzi primăvara focuri în livezi, curți şi grădini, să respecți cu strictețe anumite sărbători pentru a fi ferit de grindină, foc şi nenorociri etc.

Astăzi, focul are utilizări cu semnificații speciale, mai ales în practicile magice şi vrăjitoreşti. El este „ingredientul” principal în ritualurile de descântec. Cărbunii încinşi în foc, dar şi *frigările* (cuțit, foarfece, potcoavă, seceră, în general obiecte din fier care au fost călite la flacăra focului magic şi inițiatic încă de la fabricarea lor – de cele mai multe ori ele sunt modelate de către un tânăr fecior țigan şi după un ritual extrem de precis) care au trecut şi ele proba focului, în unele spații sociale sunt socotite remedii sigure împotriva deochiului, sperieturii sau a altor boli. Rolul lor curativ se bazează, în primul rând, pe forța purificatoare a focului care poate arde şi distruge răul sub toate chipurile sale.

În această situație, „focul se asociază cu principiul său antagonic apa. (...) Astfel, purificarea prin foc este complementara purificării prin apă pe plan microcosmic (rituri inițiatice) şi pe plan macrocosmic (mituri alternante ale Potopului şi ale Secetei sau Incendiilor)”[22]. Descântecul, ca ritual magic, urmează, în fapt, un model exemplar al miturilor, atât la nivel macrocosmic, cât si la cel microcosmic. Într-un fel, acțiunea contrariilor (foc şi apă) vine să sugereze dezordinea instalată, haosul primordial. Ei bine, imitarea acelor începuturi dă speranțe pentru aflarea echilibrului şi a ordinii (în unele cazuri, aceasta echivalează cu aflarea sănătății şi cu traiul liniştit înscris în ordinea firească a lumii).

O altă utilizare a focului care încă s-a mai păstrat şi astăzi priveşte *ritualurile de divinație* în general, dar şi cele de *aflare a ursitului*, în special. În sate, oamenii încă mai fac previziuni meteorologice după *para focului* şi după *direcția* în care se îndreptă

[22] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 64.

fumul. Dacă flacăra focului se împrăştie este semn că se va schimba vremea, iar dacă fumul se ridică este clar că va fi vreme frumoasă. Dacă sar scântei din foc, atunci familia trebuie să se pregătească pentru primirea unor musafiri.

Alte practici divinatorii au ca scop *descoperirea ursitului*. Dintre acestea, cele mai răspândite sunt cele din noaptea Sfântului Andrei şi cele din noaptea Sfântului Vasile. Fetele privesc în oglindă, la lumina lumânării, pentru a descoperi chipul bărbatului ales. Altele privesc în apă sau ard bucăți de hârtie pe un anumit suport pentru ca mai apoi să le proiecteze, la lumina lumânării, pe perete şi să interpreteze formele.

Cele mai sofisticate forme de *divinație în foc* sunt însă cele care propun numai folosirea flăcării. În urma unui ritual precis, persoana care face divinație în foc se concentrează asupra flăcării unei lumânări şi apoi face previziunile.

Întâlnind o astfel de persoană, acesta mi-a destăinuit că pentru a cunoaşte câte ceva din misterele focului a fost necesar să petreacă o perioadă de inițiere la şamanii siberieni. Prin concentrare şi printr-un ritual extrem de precis, discipolul specialiştilor sacrului din Siberia reuşea să desluşească în flacăra unei lumânări evenimente, fapte, întâmplări, oameni şi locuri care au trecut sau aveau să treacă prin viața unei persoane. Din nefericire, nu am reuşit să obțin foarte multe explicații din partea acelui tânăr, doctorand în psihologie, care încerca să pătrundă şi să înțeleagă tainele focului. Probabil există un limbaj încifrat pe care îl poți descifra, într-o anumită măsură, numai după perioade lungi de inițiere. În asemenea situații, focul se transformă în vehicol între lumi sau în mesager al subconştientului. Cei care practică divinația sunt convinşi că flacăra focului poate „spune" mai multe decât am putea noi bănui. Dacă forța sa poate purifica, distruge şi da viață, de ce nu ar putea să fie şi purtătoarea unor mesaje ascunse? Natura sa divină şi misterioasă conferă focului toate şansele de a face legătura între văzut şi nevăzut.

Sunt şi unele vrăji de întoarcere a ursitului care invocă focul şi puterea sa. Mai mult, ele se derulează lângă vatră, în fața focului.

„Eu întorc strachina,
Strachina întoarce vatra;
Vatra-ntoarce focul,
Focul întoarce cuptorul,
Cuptorul întoarce hornul,
Hornu-ntoarce 44 de răzişoare.
44 de răzişoare

Să-ntoarcă ursitul meu,
Care mi-e dat de Dumnezeu,
Cum bate para focului
Din fundul cuptorului...
Arţun la gura cuptorului,
Arţun la horn
Arţun în cahlă,
Aşa să tragă ursitorul meu
Care mi-e dat de Dumnezeu..."[23].

Deşi fac parte dintr-un mai amplu ritual descris de Simion Florea Marian în 1898, versurile şi o parte a ritualului mai pot fi întâlnite şi astăzi. În această situaţie, pe lângă focul distrugător de vrăji şi purificator, găsim trimitere la foc ca şi *agent al dragostei* între două persoane. Mai degrabă, el se transformă şi exprimă *focul lăuntric* şi *viu* al dragostei.

Revenim, aşadar, la tezele anunţate la începutul acestui studiu. Înainte de a fi simbol al divinităţii, al prezenţei sale în lume, focul reprezenta misterul viului, aflat în adâncurile fiinţei noastre. El este în egală măsură divin, dar şi uman. În sfera umanului, semnificaţiile sale ne frecventează în cele mai neaşteptate chipuri. Încet, încet ele se banalizează, îşi pierd din consistenţă şi mister. Deseori funcţionează perfect la nivelul limbajului sub forma metaforei, a perifrazelor verbale, a zicerilor, a blestemelor etc. Spunem despre cineva că este frumos, deştept sau cuminte *foc*; vorbim despre *focul dragostei* ce aprinde patimi; unii pot fi *roşii ca focul* de mânie; *ardem de nerăbdare* şi suntem *stinşi* atunci când ne cuprinde dezamăgirea.

Din punctul de vedere al producţiilor de blesteme în care este invocată, la modul cel mai radical cu putinţă, stihia focului, am putea spune că stăm excelent: *„Arză-l focul", „Mânca-l-ar flăcările Iadului*", *„Bătu-l-ar focul", „Ucigă-l focul", „Ardă-l-ar Dumnezeu"*, *„Cenuşa să se alegă"* etc. Aşadar, în blesteme este licitată la maximum latura negativă şi distructivă a stihiei pirice. Ea reprezintă, într-un fel, justiţia divină în forma cea mai radicală cu putinţă. Dumnezeu se transformă în divinitate neîndurătoare care arde şi pedepseşte. Este mai degrabă un Dumnezeu veterotestamentar de a cărui mânie trebuie să te temi. Pe de altă parte, în spaţiul religios se vorbeşte destul de des de „focul credinţei", „focul rugăciunii" etc.

[23] Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Bucureşti, Editura Paideia, 1999, p. 330.

Ambivalența focului continuă să funcționeze şi azi în cele mai neobişnuite situații. În spatele acestor manifestări şi expresii banale vom descoperi o mare bogăție de sensuri şi simboluri. Ele nu pier, aşa cum s-ar crede, ci, dimpotrivă, continuă să ne frecventeze cu regularitate la nivelul subconştientului.

Omul modern trăieşte astăzi, printre altele, sentimentul dominării naturii şi a stihiei focului. Este doar o iluzie. Ele continuă să controleze la modul cel mai subtil cu putință. Însă, acest fapt face parte din misterul şi magia funcționării lor în timp şi istorie.

Résumé

Cet étude ne veut pas de faire une analise du feu de point de vue de théorie solstitiale (Wilhelm Mannhardt), pas de celle purificatrice. Tous les deux tiennent compte de quelques symboles et semnifications du feu. Nous avons esseyer de évidentier son caractèr dual qui peut se manifester comme une véritable *coincidentia oppositorum.*

Notre point de départ c'est la théorie de G. Frazer qui afirme que le „feu vivant" peut être a l'origine de tout sort feu ritualique. En utilizant une bibliographie étnographique clasique nous avons ésseye de démontrer la manifestation de feu comme une totalité contradictoire et paradoxale.

Aujurd'hui, l'ambivalence du feu, peut fonctioner même dans des situation bizarres. Cete chose peut cacher une richesse des sens et symboles. Elles ne meurt pas, comme on pourrait croire mais, par contre, elle continueront de ne fréqventer avec régularite au niveau de subconscient.

L'homme moderne, parmi les autres, vive aujud'hui le séntiment de domination de la nature et du feu. C'est seulement une illusion. Tous cela continueront de ne controler dans une manière trés subtile. Mais cet fait représente le mistere et la magie de leur fonctionemment dans le temps et dans l'histoire.

PASĂREA, MOTIV DECORATIV PE MORMÂNTUL MARIEI DE MANGOP DE LA PUTNA*

Emilia PAVEL

Maria de Mangop a fost a doua soție a lui Ştefan cel Mare. Familia sa, înrudită cu împărații Bizanțului, stăpânea principatul Mangop din Crimeea[1].

Maria de Mangop, decedată în anul 1477, a fost înmormântată la Mănăstirea Putna, ctitorie a lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, despre care Nicolae Iorga apreciază: „într-însul găsise poporul român cea mai deplină şi mai curată icoană a sufletului său”[2]. Şi fiindcă suntem în anul Ştefan cel Mare, îmi permit să amintesc o poezie populară, care se referă la Marele Voievod: „Ştefan, Ştefan, Domn cel Mare / Seamăn pe lume nu are / Decât numai mândru soare / Lumea-ntreagă stă-n mirare / Țara-i mică, țara-i mare / Şi duşmanul spor nu are”[3].

Mormântul Mariei de Mangop de la Putna (inv. nr. 1527), se află în biserică, pe latura de nord a gropniței. Operă în „stilul renaşterii germano-italice”, după cum susține Claudiu Paradais, „lespedea funerară a Mariei de Mangop este montată pe un soclu decorat cu motive gotice săpate în relief înalt şi adosat la peretele nordic al gropniței. Câmpul decorativ al lespedei se compune din două vrejuri florale, puternic reliefate şi uşor rotunjite, care se împletesc la mijloc şi se desfac aproape circular spre margini, formând două medalioane, în interioarele şi exterioarele cărora se desprind ramuri secundare încărcate cu flori. Cele interioare sugerează contururi de inimi, iar în zona superioară a lespedei sub arcul de acoladă format de o nouă întretăiere a vrejurilor, două păsări simetric şi armonios înscrise printre curbele mlădioase ale florilor, ciugulesc din corolele lor, însuflețind întregul decor”[4].

Motivul „pasăre” pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna ne aminteşte de tradițiile poporului român, pasărea fiind mesagerul sufletului. La români, „pasărea suflet” a fost sesizată de Simion Florea

---

* Comunicare prezentată la Zilele academice ieşene, 23-30 septembrie 2004.

[1] *Dicționarul enciclopedic român*, vol. III, Bucureşti, Editura Politică, 1965, p. 251.

[2] Ion Cupşa, *Ştefan cel Mare*, Bucureşti, Editura Militară, 1974, p. 155.

[3] *Ibidem*.

[4] Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității româneşti la Putna. Mormântul Mariei de Mangop 1477*, Iaşi, Editura Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 1988, p. 583.

Marian, de Tache Papahagi, de Gheorghe Pavelescu şi de Romulus Vulcănescu[5].

Gheorghe Pavelescu susține că pe stâlpii de mormânt din sud-estul Transilvaniei există câte o pasăre, care stă de veghe la mormântul celui plecat. „Credința că sufletul omului ia formă de pasăre, în momentul când zboară la cer sau în primele zile după moarte, când colindă locurile umblate în viață, este foarte frecventă în regiunea sud-estică a Ardealului cercetată de noi şi se întâlneşte şi la alte popoare”[6].

„Cucoş negru cântă-n cruce / Scoală mândră nu te duce” sunt versuri ce ne amintesc de bocetele ce au loc cu prilejul înhumării.

Pasărea suflet exprimă figurarea simbolică a sufletului imediat după moarte[7]. Arnold Van Gennep susține că: „Viața terestră este considerată a fi un rit de trecere, din cosmos pe pământ şi de pe pământ în cosmos”[8].

Ruperea de lumea pământească şi integrarea sufletului în cosmos este de fapt un complex de rituri, poate cel mai complex din întreaga existență a omului pe pământ. Preocuparea ca cel plecat să străbată mai uşor „marele drum” este strâns legată de străvechea credință potrivit căreia „cel decedat se va întoarce de unde a plecat, aşa cum bobul de grâu, putrezind, învie”[9].

Poporul român, scrie Mircea Eliade, are o preistorie şi o protoistorie de egală valoare cu a oricărei națiuni europene importantă şi are un folclor incontestabil superior”[10]. Mihai C. Băcescu este de părere: „Ne putem mândri că ne situăm între popoarele cu cel mai bogat şi concret ornitofolclor”[11]. Acelaşi autor adaugă: „Dacă este adevărat că poporul român are una din culturile cele mai bogate din lume, aceasta se datorează în bună măsură ornitologiei populare. Cunoaşterea păsărilor nu este numai treaba zoologului specializat în ornitologie, este şi o problemă de largă cultură generală şi mai ales de cunoaşterea acelui bogat izvor de folclor românesc”.

---

[5] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1985, p. 196.

[6] Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet. Contribuții pentru cunoaşterea cultului morților la românii din Transilvania*, în **A.A.F.**, vol. VI, Bucureşti, 1942, p. 3-9.

[7] Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 149.

[8] *Ibidem*, p. 168.

[9] Aurel Bodiu, *Elemente mitologice ale morții*, în **A.M.E.T.**, 1929-1999, p. 433-437.

[10] Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Bucureşti, 1937, p. 10.

[11] Mihai C. Băcescu apud Simona Munteanu, *Semne şi simboluri în ornitologia populară*, în **A.M.E.T.**, 1998, p. 395.

Concepția despre sufletul pasăre şi în consecință identificarea morții cu o pasăre, a fost deja atestată în religiile Orientului Apropiat arhaic[12]. În Mesopotamia defuncții sunt reprezentați sub formă de păsări. Pe monumentele preistorice din Europa şi Asia, arborele cosmic este reprezentat cu două păsări aşezate pe ramurile lui. În afara valorilor cosmogonice aceste păsări par să fi simbolizat şi sufletul strămoş.

Marius Drăgoi numeşte huhurezul „pasărea morții"[13]. „Când îți ciripeşte aproape de casă huhurezul, această pasăre prevesteşte moartea. Femeile îl blestemă în bocetele de la căpătâiul defunctului: „Ardă-l focu puiu morții / S-a suit în vârfu porții / Şi atâta s-a văitat / Până ce te-a căpătat / Şi atâta s-a piscuit / Până ce te-a celuit".

Porumbelul, simbol al sufletului şi al Duhului Sfânt în religia creştină [14], este menționat şi în *Biblia* de la 1688. Porumbelul, pasăre din aluat dospit, se folosea atârnat de pom la înmormântare, simbolizând sufletul celui plecat. Porumbelul şi pupăza sunt cele mai cunoscute motive.

Pasărea măiastră, prin creştinism porumbelul, avea misiunea de a purta sufletul celui decedat spre altă lume, în varianta creştină spre „Rai şi Iad"[15].

Lucian Blaga se referă la potop în poezia *Pe ape*, amintind şi de porumbei[16], ca şi Vasile Voiculescu în poezia *Sufletul*: „Sunt porumbelul călător al lumii / Zvârlit de însăşi voia mâinii tale / Din arca vieții pe tărâmul lumii / Mă uit şi numai apă văd în cale"[17].

În jocul Căluşarilor, susține Ion Ghinoiu[18], ciocul, efigia Zeului Căluş, confecționat din lemn răsucit în formă de cioc şi gât de pasăre de baltă este încredințat celui mai important personaj al formației, denumit „mutul". Ciocul reprezintă organul regenerator al zeiței pasăre de origine neolitică. Cel mai important moment cu care se încheie jocul Căluşarilor a treia zi după Rusalii este înmormântarea ciocului, simbol al fertilității şi regenerării. Cap şi cioc de pasăre de baltă are şi masca de turcă[19] (capră) în Transilvania. Del Chiaro[20] aminteşte de obiceiurile populare de Anul

---

[12]Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 3, Bucureşti, Editura Artemis, 1995, p. 26.
[13] Marius Drăgoi, *Ritualuri funebre în Târlişua*, în **A.M.E.M.**, vol. III, 2003, p. 158-176.
[14] *Biblia de la 1688*, Bucureşti, Editura Artemis, 1995, p. 388.
[15] Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 199.
[16] *Biblia…*, p. 388; L. Blaga, *Pe ape* (poezii).
[17] Vasile Voiculescu, *Poezii*, Bucureşti, 1968, p. 153.
[18] Ion Ghinoiu, *Căluşul, Le Căluş, Istorie şi documente, Histoire et documents*, Slatina, Editura „Universitatea pentru toți", 2003, p. 11, 38.
[19] *Ibidem*.
[20] Emilia Pavel, *Jeux a masques en Moldavie*, Iaşi, 1998, p. 9.

Nou şi despre jocul de Crăciun al „Cloanţei şi a uncheşului". „Ea cu un plisc ca de pasăre, iar el cu o mare barbă falsă". În alaiurile cu măşti de Anul Nou, din Podişul Central Moldovenesc, zona Iaşi, satul Budeşti – Mogoşeşti, nelipsită este masca de pasăre de baltă, cocostârcul.

Ideea morții şi învierii, simbol al luptei între cele două fenomene antagonice, viață – moarte, predomină în jocurile cu măşti de Anul Nou, punctul culminant al jocului fiind încetarea din viață a animalului, care apoi este descântat şi reînviat. Jocurile cu măşti de Anul Nou sunt obiceiuri arhaice[21], rituri agrare şi pastorale, neolitice şi traco-getice, rituri care au evoluat şi s-au dezvoltat simultan cu riturile funerare şi cultul morților strămoşi.

Credința că sufletul omului poate fi întrupat în pasăre este ilustrată de James George Frazer[22] cu suficiente exemple din culturile primitive africane. Pasărea în arta africană apare mai ales pe măşti şi simbolizează puterea şi viața, adesea fiind simbol al fecundității.

Substitutul neolitic al zeiței regenerării reprezentat de o pasăre de baltă a devenit o pasăre domestică, găina. Noul substitut al zeiței pasăre, găina, este nelipsit în obiceiurile din ciclul vieții, naştere, nuntă, înmormântare. La înmormântare, spre exemplu, găina se dă de pomană groparilor, peste groapa defunctului, simbolizând sufletul celui plecat.

Vasile Pârvan susține că Rusaliile țăranilor noştri, „Moşii", sunt serbate astăzi ca acum 1900 de ani, de către strămoşii noştri [23]. Cuvântul „moşi" de origine străveche, probabil traco-getică, s-a păstrat în vocabularul românesc. Sărbătoarea Rusaliilor se potrivea cu datinile şi obiceiurile tracilor, care credeau în nemurirea sufletului şi aveau un foarte elaborat cult al strămoşilor. „Cei morți erau considerați apărători ai celor vii, de aceea li se aduceau prăznuiri şi închinări".

Activitatea spirituală a satului tradițional „abundă în elemente magico-religioase, ceea ce face ca actele de această natură să capete mare însemnătate", spune Ernest Bernea[24].

În mitologiile centro-asiatice, siberiene şi indo-europene[25], păsările aşezate pe ramurile Arborelui Lumii reprezintă sufletul oamenilor. Pasărea,

[21] *Ibidem*, p. 7.
[22] James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. V, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, *passim*.
[23] Emilia Pavel, *op. cit.*, p. 8.
[24] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985, p. 110.
[25] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 26.

simbol al sufletului, joacă rolul de intermediar între pământ şi cer. Cea mai veche atestare despre credinţa în sufletele păsări poate fi găsită în mitul fenixului[26], pasăre de foc, de culoarea purpurei, adică alcătuită din forţa vitală şi care reprezintă sufletul la egipteni. Fenixul[27] este pasărea fabuloasă, care, după legenda antică, odată la 500 de ani, când îşi simţea sfârşitul, se arunca în foc şi renăştea din propria ei cenuşă. Mitul a apărut în Arabia, răspândindu-se apoi în Egipt şi în Grecia. Fenixul este dublet al vulturului bicefal, care se află în vârful Arborelui Cosmic.

În arta traco-getică[28], vulturul bicefal ne apare des reprezentat. Cele mai semnificative dovezi arheologice, care conţin motivul vulturului sunt: vasul nr. 1 de la Agighiol şi cel de la Porţile de Fier, datate în secolul al IV-lea, î. Hr. Ivan Evseev[29], studiind legendele populare, pledează în favoarea semnificaţiei, menţionând că vulturul este o pasăre a iluminării şi reîntineririi.

În jurul vulturului bicefal s-a urzit o adevărată mitologie. Vulturul bicefal este un simbol al „tinereţii fără bătrâneţe şi al vieţii fără moarte". Aspiraţie primordială a omului din popor, bogat reprezentată în folclorul nostru şi al altor popoare[30].

Pe acoperământul găsit în mormântul Mariei de Mangop de la Putna apare vulturul bicefal, simbol al sufletului. Prin arta cu care sunt realizate motivele decorative, ca şi prin materialele folosite, acest exponat este unic în arta bizantină din secolul al XV-lea şi unic în istoria artei universale. A fost restaurat în laboratorul Mănăstirii Putna şi expus la Expoziţia de artă medievală organizată la Vatican şi care a fost inaugurată la 30 septembrie 2004.

Credinţele populare ne slujesc drept argumente pentru revelarea acestei funcţii a vulturului, care „nu îmbătrâneşte niciodată, pentru că a furat crucea de la fântâna lui Iordan şi când este de 20 ani, merge acolo, se scaldă şi întinereşte"[31].

Mihai Coman menţionează că imaginea băii purificatoare, capabilă să redea puterea şi tinereţea este larg răspândită în întreaga arie

---

[26] *Ibidem*.
[27] *Dicţionar enciclopedic român*, vol. II, Bucureşti, Editura Politică, 1964, p. 364.
[28] D. Berciu, *Arta traco-getică*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1969, p. 364.
[29] Ivan Evseev, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Editura Amacord, 1994, p. 204.
[30] Ion Muşlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, 1970, Editura Minerva, p. 293.
[31] *Ibidem*.

indo-europeană[32]. Din textele vedice aflăm că vulturul se luptă cu soarele, iar când penele sale iau foc, el se aruncă într-o apă curată, dobândind o nouă tinerețe. Pentru că se bucură de o viață veşnică, pentru că înfruntă puterea morții, vulturul este un simbol al sufletului, al eternității. În această ipostază îl întâlnim şi pe monumentele funerare din Dacia şi din străvechea artă traco-getică.

Păsările apar în cele mai diferite genuri folclorice sau categorii ale culturii tradiționale: în mit, în basm, în baladă, în lirica populară, proverbe, ghicitori.

Arta noastră populară abundă în motive avimorfe, în obiectele de lemn crestate, pe blidare, lăzi de zestre, pe ceramică. Cocoşul de Hurez este motivul emblematic al acestui centru de creație populară, ca şi cocoşul de Oboga, un alt centru de creație populară din Oltenia. Pe țesături, scoarțe, port popular, cusături, motivul pasăre predomină. Dintre cele mai cunoscute motive de păsări, alături de cocoş, denumit „ceasornicul țăranului”, amintim: porumbei, vrăbiuță, hulubi, cuci, păuni. Pe scoarțele moldoveneşti, motivul pasăre[33] apare ca element al pomului vieții. Foarte des, păsări, cocoşi, porumbei, vrăbiuțe sunt intercalate printre rândurile de motive vegetale, copăcei şi pomişori, ritmând oarecum compoziția. Ele apar adesea ca motiv central sau în compoziții complexe; de multe ori câte două perechi de păsărele, încadrează un motiv central, de exemplu pomul vieții, fiind aşezate în partea de sus sau de jos a motivului.

Motivele zoomorfe, spune G. Oprescu, îşi fac apariția de timpuriu în sculptura noastră decorativă: „Aşa sunt unele păsări pe ancadramentul ferestrelor de la Mănăstirea Cozia, altele pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna 1477, ori pe piatra de mormânt a Saftei Abaz de la Solca, 1684. Păsări în zbor s-au întâlnit pe unele decorații din Țara Românească”[34].

Poporul român cu o viață adânc şi multiplu legată de natură, este îndeaproape cunoscător al unor fenomene obiective şi pozitive care pot să-i regleze viața. Cocoşul este ceasornicul țăranului. Momentului cântării cocoşilor i se spune „dinspre ziuă”. „Când apare soarele rotund şi roşu, atunci e răsăritu”[35].

---

[32] Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 293.

[33] Emilia Pavel, *Scoarțe şi țesături populare*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1989, p. 53.

[34] George Oprescu, *Sculptura românească*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1965, p. 7.

[35] Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 192.

Un informator ne spune: „Noi care suntem în câmp sau în pădure, de la crăpatul de ziuă şi până la înnoptare, ştim mai bine ceasul păsărilor, decât pe cel de la radio”[36].

Fiecare membru al societății arhaice, ştia ordinea sosirii sau plecării păsărilor călătoare.

„Înfrunzirea copacilor, rodirea pomilor, venirea păsărilor, apariția florilor, sunt câteva din aceste fenomene care apar la date fixe şi care scot în evidență un ritm cosmic”, spune Ernest Bernea[37].

În celebra carte *Cântarea cântărilor* se spune „că cel de al treilea semn al sosirii primăverii este gângăritul turturelelor”[38].

Țăranul numeşte ciocârlia „pasărea plugarului”, căci această pasăre vesteşte timpul potrivit pentru arat. Un octogenar povestea în 1970: „Aşa am prins noi să învățăm lumea, după mugurii de pe mlădițe, după animalele pădurii şi păsările cerului şi niciodată nu ne înşelăm. Şi animalele şi păsările simt ceea ce noi nu putem simți”[39].

Cucul e vestitor al primăverii, remarcă Tache Papahagi[40], deci a începerii celor două ocupații fundamentale ale poporului daco-român, agricultura şi păstoritul. „Eu pe unde merg şi cânt / Ies plugari cu plugurile / Păcurari cu oile / Neveste cu prânzurile” – S. Fl. Marian.

Într-o notă a lui Ernest Bernea din volumul *Cadre ale gândirii populare româneşti*, autorul citează o informație din 1887, din „Revista pădurilor”, în care se prezintă aşa-zisul „ceasornic al pădurii”, adică cunoaşterea orei după cântecul păsărilor. „Pițigoiul cântă la ora 1,30-2,00 din noapte (câlți în ştiubei spune el, ironizând pe femeile care n-au terminat de tors cânepa – n.n.). Pitulicea (cu cap negru) cântă între 2,00-2,30; ciocârlia între 2,30-3,00; pitulicea (cu piept roşu) între 3,00-3,30; mierla cântă între 3,30-4,00; pițigoiul între 4,30-5,00 şi vrabia între 5,00-6,00”[41].

Pasărea, simbol al sufletului, al tinereții fără bătrânețe şi al vieții fără moarte apare pe lespedea funerară a Mariei de Mangop de la Putna, ca şi pe acoperământul găsit în acelaşi mormânt.

Folclorul ornitologic îmbogățeşte tezaurul cultural național cu semnificații din cele mai interesante pe care le găsim şi în folclorul altor popoare.

---

[36] Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 397.
[37] Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 199.
[38] Apud Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 397.
[39] Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 397.
[40] *Ibidem*.
[41] Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 192.

Résumé

L'oiseau motif décoratif sur le tombeau de Maria de Mangop de Putna, 1477, nous rappelle les traditions du peuple roumain, l'oiseau étant le messager de l'esprit.

La littérature de spécialité mentionne „l'oiseau esprit”, auteurs: Simion Florea Marian, Tache Papahagi, Gh. Pavelescu, Romulus Vulcănescu. Mircea Eliade soutient que ”Le peuple roumain a une préhistoire et une proto-historie égales en valeur à celles de n'importe quelle nation européenne importante et il a aussi un folklore incontestablement supérieur”. Mihai Băcescu apprécie: „Nous pouvons être fiers car nous situous entre les peuples ayant le plus riche et le plus concret ornitofolklore”. La conception sur l'esprit oiseau a été attesté dans les religions du Proche Orient archaïche. En Mesopotamie les morts sont représenté sous forme d'oiseaux. Marius Drăgoi dans ses études se rapportant aux rituels funéraires à Târlişua – Bistrița Năsăud, appelle le hibou „l'oiseau de la mort”.

La colombe, symbole de l'âme et du Sant Esprit dans la religion chrétienne est mentionnée dans la Bible de 1688, éditions, 1995.

Dans le jeu des „Căluşari” (chevaliers) l'Ephigie du Dieu „Căluş” represente l'organe regénérateur de la déesse oiseau, d'origine néolithique, rappelant l'oiseau des marais. Le substitut néolithique de la déesse de la régénération, représenté par un oiseau des marais, est devenu un oiseau domestique, notamment la poule, présent dans les cérémonies liées au cycle de la vie: naissance, noces, enterrement et au cycle du calandrier. L'attestation la plus ancienne concernant la croyance dans l'esprit-oiseau peut être observée dans le mythe du phoenix qui représente l'esprit chez les Egyptiens. Le phénix est le doublet sublimé du vautour qui se trouve au sommet de l'arbre cosmique. Dans l'art thraco-gétique, le vautour est représenté sur le vase céramique de Agighiol et de „Porțile de Fier”, datant du IV-e siècle av.f. Chr. Le vautour bicéphal est un symbole de la „jeunesee sans vieillesse et de la vie immortelle”. Le vautour bicéphal ne vieillit jamais parce qu'il „a volé la croix de la fontaine de jurdain et, quand il a vingt ans, il y va il y prend un bain il s'y baigne et il en rajeunit”. L'image du bain purificateur, capable de restituer la puissance et la jeunesse est largement répandue dans toute l'aire indo-européenne. Parce qu'il jouit de la vie éternelle et qu'il affronte la force de la mort, la vautour est un symbole de l'esprit, de l'éternité. Notre art populaire abonde en motifs avimorphe sur les objets en bois sculptés, sur la céramique, sur les tissus, sur les tapis, sur le costume populaire, sur les broderies. Parmi les motifs d'oiseau les plus connues, à côté du coq „le réveille matin du paysan”, mentionnons des colombes, des moineaux, des coucous, des paon. La paysan appelle l'alouett l'oiseau de l'agriculteur, la coucou est l'annonciateur du printemps, dit Tache Papahagi. Dans une note due à Ernest Bernea, dans son volume „Cadre ale gândirii populare româneşti” (Cadres de la réflexion populaire roumaine) l'auteur cite une information de 1887, dans la „Revue des Forêts” dans laquelle on nous présente le soi-disant „horloge de la forêt”, c'est-à dire la connaissance de l'heure selon la chant des oiseaux.

Le folklore ornithologique enrichit notre trésor culturel national avec des significations intéressantes que l'on peut retrouver aussi dans le folklore d'autre pleuples.



Fig. 1. Lespedea de mormânt a Mariei de Mangop de la mănăstirea Putna. 8 august 2004. Foto: Constantin Iordachi



Fig. 2. Mormântul lui Ştefan cel Mare şi Sfânt de la mănăstirea Putna. 8 august 2004. Foto: Constantin Iordachi

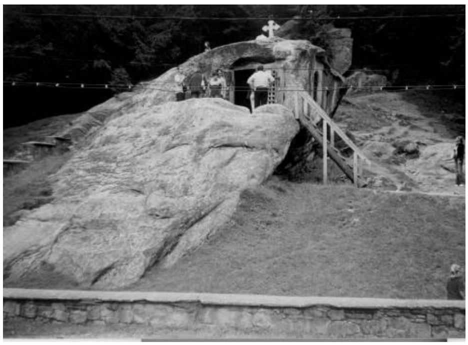


Fig. 3. Schitul lui Daniel Sihastru de la mănăstirea Putna. 8 august 2004. Foto: Constantin Iordachi



Fig. 4. Scoarță cu motivele „cucoşei şi trandacirei”, în culori vegetale; datată 1900. Moşna, Iaşi.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 5. Scoarță cu motivele „porumbei şi copăcei”, în culori vegetal; datată 1819. Dancu, Holboca, Iaşi.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 6. Scoarță cu motivul „pomul vieții cu păsărele"; datată 1861.
Mândreşti, Vlădeni, Botoşani.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei

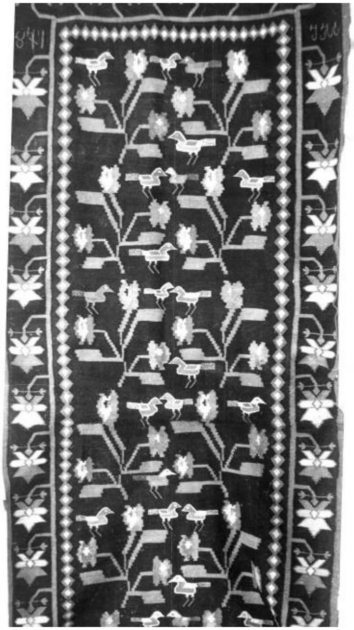


Fig. 7. Scoarță cu motivul „crenguțe cu păsărele"; datată 1871. Brăeşti, Neamț.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 8. Ştergar cu motivele „fete, păuni, cucoşi". Frumuşica, Botoşani.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei

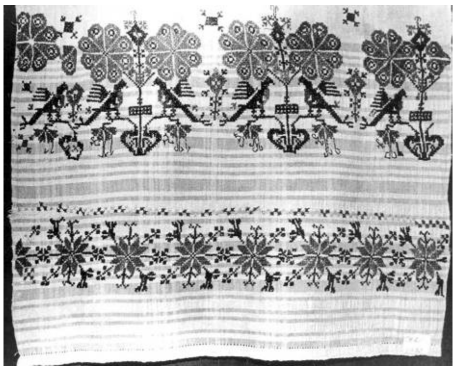


Fig. 9. Ştergar cu motivele „prescurele", „cuci şi stele". Iveşti, Vaslui.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 10. Motivul „pasăre" pe frontonul unei case
din satul Cristeşti, Vaslui, 1962

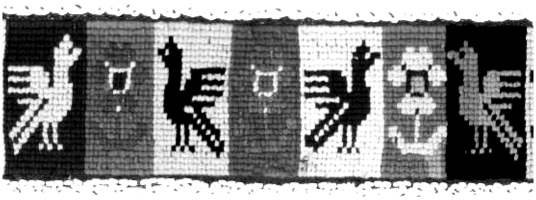


Fig. 11. Motivul „pomul vieţii cu păsărele" pe o bârneaţă din zona Iaşi.
Colecţia Muzeului Etnografic al Moldovei

* * *

Erată

Propoziţia „fustanela este o piesă de port popular, de tradiţie ilirică, preluată de la celţi…." (din materialul Emiliei Pavel – *Confluenţe şi sinteze cu privire la portul popular*, publicat în **A.M.E.M.**, II, 2002, p. 123) se va citi „fustanela este o piesă de port popular, de tradiţie ilirică, preluată **de** celţi…" .

De asemenea, propoziţia „o fustanelă a fost descoperită pe o figurină de pământ ars…", din acelaşi material şi aceeaşi pagină, se va citi „**fustanela** a fost descoperită pe o figurină de pământ ars…". (**Redacţia**)

TERMENI PĂSTOREŞTI ÎN LIMBA ROMÂNĂ: STÂNA

Ion POPESCU-SIRETEANU

Cu privire la originea termenului **stână** au fost propuse mai multe explicații. Le prezentăm pe cele mai importante, în ordine cronologică.

Franz Miklosich, **Die slavischen Elemente im Rumunischen** (1862), p. 46, şi în **Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte** (1881), I, p. 22, consideră că rom. **stână** este element slav, comparându-l cu vbg. **stanŭ** (apud Philippide, **OR**, I, p. 443).

B. P. Hasdeu, în „Columna lui Traian“, 1873, p. 245 şi 1874, p. 105, se ocupă de acest termen şi-l consideră autohton (vezi şi C. Poghirc**, B. P. Hasdeu, lingvist şi filolog**, p. 176; Hasdeu, **Originile păstoriei la români. Studiu de filologie comparată**, în **Scrieri istorice**, II, 110-111)

Laurian şi Massim înregistrează cuvântul **stêna**, în al doilea volum al dicționarului lor (p. 1271), cu sensul „staul de oi“, indicând ca etimon probabil şi gr. **στευή**.

A. Cihac crede, după Miklosich, că rom. **stână** este element vechi slav, din **stanŭ.** Se citează şi rus**. stanŭ,** scr. **stan**, alb. **stan**, gr. **στάνη**, „idem“, şi **στάνα**, ung. **esztene** şi **isztena**.

Împotriva originii slave au fost aduse argumente serioase.

G. Giuglea, în **DR**, II, p. 359-362, spune că prima etimologie a cuvântului **stână** o dă Cihac, dar se vede că primii care se ocupă de acest termen sânt Miklosich şi Hasdeu. El crede că **stână** ar putea fi un lat. ***saeptana** (<**saeptum** „gard“). Ca formație paralelă citează ***parietana**, de unde ar veni friul. **paradane**, **paladane**. ***Saeptana** „coliba de la saeptum“ poate da în româneşte ***săptână, sătînă** şi apoi, prin sincoparea lui **ă** aton, **stână.** Trecerea lui **a + n** la **în** nu se poate explica prin slavă. Fenomenul este cunoscut numai în elementele latine, şi este, deci, anterior contactului cu slava. Cercetătorul consideră că „foneticeşte şi ca formație **stână < *saeptana** nu întâmpină greutățile slavului **stanŭ**, chiar dacă problema întreagă nu o putem considera rezolvată definitiv“. Deşi pleacă de la metoda „cuvinte şi lucruri“ („cuvântul nu trebuie despărțit de lucru cu uşurință, şi mai ales de

lucrurile specifice", p. 360), G. Giuglea este stăpânit de dorința de a găsi o origine latină termenului şi pierde din vedere relația dintre cuvântul **stână** şi un element de foarte mare importanță: locul pe care se aşează stâna. Într-o altă lucrare, **Cheie pentru înțelegerea continuității noastre în Dacia, prin limbă şi toponimie**, din 1944, republicată în **Cuvinte**, Giuglea spune că **stână**, ca nume topic „în sute de puncte din Carpați", este unul dintre „capitalele temeiuri ale continuității în Dacia". „Astăzi lingvistica poate spune categoric că **stână** e cuvânt autohton, întrebuințat de daci, apoi de daco-români, ca moştenire din vremuri preromane". **Stana** a devenit **stână** (aşa cum **lana** > **lână**, **panis** > **pâne** ş.a.) (**Cuvinte**, p.319). „**Stâna** rămâne în munți de când o durează păstorii şi până putrezeşte"; „Când coboară toamna turmele, pe plaiuri în jos, ea rămâne pustie pe culmi şi aşteaptă primăvara viitoare, când se umple iarăşi de viață. Acest ritm de suire şi coborâre, vechi de când există păstori în Carpați, se leagănă ca un străvechi refren de viață muntenească". „Cuvântul **stână** există numai la dacoromâni" (**Cuvinte**, p. 320). „**'Stână'** cuprinde în sine şi ideea de 'clădire' şi înțeles mai întins şi firesc de tot cuprinsul unei **târle** cu oi cu tot"; „Baza primitivă din care derivă rom. **stână** este aceeaşi cu v. ind. **sthāna**, avest., v. pers. **stana** **'**Standort, Aufenthaltsort, Ort, Platz', lituană **stonas** 'stand' "; „din slavă nu se poate explica cuvântul străromân, fiindcă n-avem nici un caz în care să se constate trecerea lui **a + n** la **în**. Aceasta se petrece numai în elementele latine şi dacoromane (preslave)" (*ibidem*, p. 321). Prin urmare, **stână** reprezintă o moştenire autohtonă. Acelaşi punct de vedere este exprimat de G. Giuglea şi într-o altă lucrare publicată tot în 1944, în limba germană, **Uralte Schichten und Entwicklungsstufen in der Struktur der dakorumänischen Sprache**, Sibiu, 1944. Şi aici se susține originea autohtonă a termenului **stână** (vezi volumul **Fapte de limbă**, p.32-33).

O. Densusianu, în **GS**, I, p. 165, nu acceptă etimologia **stână**<***sătână** propusă de Giuglea pentru că sincopa lui **ă** protonic din ***sătînă** e greu de admis într-un asemenea cuvânt (**sătul** nu s-a redus la **stul** decât în compusul **destul** şi acolo prin fonetică sintactică)". Densusianu a susținut mai întâi, în **Histoire**, I, 271, 282 (**Istoria limbii românе**, I, 179, 186) că **stână** este element slav pătruns în limba română „cu ocazia primelor contacte dintre români şi slavi" (I, 186), dar va renunța la această părere. Astfel, în **GS**, I, 238-242, respingând părerea lui Giuglea din **DR**, II, spune că „**stână** nu poate fi şi el decât un iranism introdus în lexicul nostru". La slavi nu apare un cuvânt **stana**, ci

vsl. **stanъ**, bg., rus. **stanъ**, sb., slov., ceh., pol., rut. **stan**. Accepțiunea „**stână**" în limbile slave apare cu totul izolat. S-ar putea ca rom. **stână** să fi influențat sensul sb. **stan**. Vlahii din Moravia au termenul **salaš** cu sensul „stână", dar **stanovisko** „locul unde vărează ciobanii". Tot în Moravia apare **stanisko** „sălaş" şi **stáni** „locul unde stau la păşune vitele". Termenul românesc **stână** a fost adaptat la slavă. În limbile iraniene, însă, **stāna** se întâlneşte frecvent: în avestică, **stāna** „locul unde stau diferite animale; grajd"; **aspō-stănā** „grajd pentru cai"; **gao-stāna** „grajd pentru vite"; **uštrō-stāna** „grajd pentru cămile" (p. 240, nota 3). Termenul este atestat şi în v. persană şi în pehlevi. Pe baza fonetismului **an > în**, se poate spune că termenul iranian trebuie să fi pătruns la noi într-o epoca veche şi s-a putut fixa şi datorită asemănării lui cu **stare**. Se pare că Densusianu nu a înțeles exact sensul termenului **stână** de vreme ce spune că prin el înțelegem „adăpostul ciobanilor şi al oilor" (**Aspecte**, I, 78). Poate că termenul latin cu care se denumea stâna la noi a fost înlocuit prin contacte lingvistice directe, datorită unor deosebiri avantajoase în construcția adăpostului. În latină sânt două cuvinte pentru „stână": **casa** „adăpostul ciobanilor" şi **tugurium (pastoralis)**. Noi am moştenit **casa**. În limbile slave **stanŭ** are sensuri variate, dar numai în Dalmația şi Herțegovina occidentală termenul are legătură cu viața păstorească. Aceste regiuni, însă, au fost colindate de români. Termenul românesc trebuie apropiat de elementul iranic (**Aspecte**, I, 78-84). În domeniul romanic sânt unele asemănări cu termenul românesc: în reg. abruzzesă apare **štazze**, în calabreză şi corsicană **stazzu** „stână". Formele acestea ne duc spre lat. **statio** atestat în latina târzie cu sensul „stână". Se poate admite o legătură între vocabularul latin şi cel iranic. „Din aceeaşi temă derivă şi iranicul **stāna** şi slavicul **stanъ** şi atunci ne întrebăm: nu este oare posibil ca în latina vulgară din țările carpato-dunărene să fi fost întrebuințat la început un cuvânt, poate chiar **statio** sau un alt derivat pentru a designa stână şi mai târziu forma latină, întâlnindu-se cu elementul iranic, acesta să fi fost favorizat?"(**Aspecte**, I, 85-86). Este ciudat că O. Densusianu nu vede posibilitatea ca **stână** să fie element autohton, mai ales că tema **sta-** este prezentă în multe limbi indoeuropene! Părerea lui O. Densusianu, prezentată cu unele atenuări în **Aspecte**, a rămas cu totul izolată şi din cauză că **Aspecte** este lucrare ca şi necunoscută.

Sextil Puşcariu nu acceptă ideea că **stână** este element de împrumut: „Ar fi într-adevăr curios ca termeni importanți păstoreşti ca **stână** şi **smântână** să fie împrumutați de la slavi, când în cele mai multe

cazuri noi am fost cei cari le-am dat slavilor încunjurători asemenea termeni“ (**DR**, III, 378). **Stână** are în sârbă corespondentul **stana**, cu acelaşi sens ca în limba romăna, şi s-ar putea să fie chiar cuvântul romanesc. Un corespondent al lui **stână** este identificat de Jokl în limba albaneză, **štεzє**, **štązε** „animal“, şi vine dintr-un i.-e. *stā-n + suf. colectiv –**zε**. „Este foarte probabil ca acelaşi tip indoeur. ***stān(a)**, înrudit cu alb. **štεzє**, **štązε,** cu slavul **stanъ** (în paleoslavă 'adăpost, tabără', în sârb. şi 'locuință', în rus. **stanъ** 'loc de şezut, tabără', **stanica** 'turmă, locul unde se strânge o societate') şi cu litvanul **stonas** 'loc de şezut' (cf. I. Şiadbei, „Viața rom.“, XV, 1923, 305) - să fi existat în graiul strămoşilor noştri autohtoni, despre care ştim că se ocupau cu păstoritul, şi deci că **stâna** noastră să fie continuatorul neîntrerupt al cestui cuvânt autohton. Înțelesul original trebuie să fi fost „locul unde stau, unde se adună, se adăpostesc animalele şi apoi, prin specializare asupra animalului care se cultivă mai cu seamă, ’locul de adăpost al oilor’“ (p. 381-383). Puşcariu spune că la aromâni şi meglenoromâni cuvântul lipseşte*, şi că faptul este semnificativ, dar istroromânii îl cunosc (în nişte note ale lui A.Glavina: **stână** şi **stânărie**, mai ales ultimul; **stână** ar putea fi un dacoromânism) (p. 383). „Ung. **esztena**, **isztina** ’parc de moutons’ e desigur împrumutat din româneşte“ (383, nota l). Vezi şi Márton, 130-131.

Al. Philippide, fără a respinge definitiv posibilitatea unei origini slave („Că ar fi cuvântul românesc un slavism, e posibil, dar nu se poate proba decât prin apropierea român **stână** - slav **stan“**, **OR**, I, p. 443), consideră termenul ca fiind autohton (**OR**, I, 443; II, 15, 16, 734). Originea latină propusă de G. Giuglea, în **DR**, II, i se pare lui Philippide „cu neputință“ de acceptat. Deoarece **án** nu este transformat în ă**r** şi **s** nu este transformat în **š**, cuvântul albanez **stan** nu este împrumutat din romană, şi nu are mare vechime în această limbă, față de **án**>**în**, schimbare străveche în română (**OR**, II, 734). În cazul acesta, părerea lui Gaster, care considera cuvântul românesc drept împrumut din albaneză, nu poate fi luată în seamă (**OR**, I, 443).

Al. Rosetti, în **GS**, V, p. 168-171, reluând discuția despre originea termenului **stână**, spune că explicația din slavă prezintă unele dificultăți: 1) apariția lui **î**; 2) prezența lui **-ă**; 3) sensul cuvântului dacoromân. În limbile slave sensul „**stână**“ nu este general. Al. Rosetti crede că în română sensul se explică printr-o restrângere din cauza specificului ocupației. Acelaşi sens îl are cuvântul şi în sârbă, şi în

* Totuşi, la aromâni cuvântul este cunoscut.

Moravia, dar nu trebuie să vedem o influenţă românească, după cum cred Puşcariu şi Densusianu. Rosetti respinge explicaţia lui Densusianu prin iranică: nu se poate explica sensul românesc. Mai acceptabilă ar părea explicaţia dată de Puşcariu, care crede că ***stāna** a existat la daci. Radicalul ***stā-** a existat în tracă şi iliră pentru că e general în limbile indoeuropene. Dar la noi cuvântul este izolat, pe când în slavă are o familie bogată. De ce nu găsim termenul în albaneză şi aromână? Concluzia lui Al. Rosetti este că termenul românesc **stână** se explică numai prin slavă, din **stanъ**, cu toate dificultăţile. Genul lui **stanъ** a fost schimbat în dacoromână, ca în **buruiană**, **buriană** din sl. **burjan**; **năpastă** din **napast** etc. Schimbarea genului se explică prin faptul că în timpul introducerii cuvântului în română, termenul era sinonim cu un termen feminin existent. Este un împrumut slav dintr-o epocă veche. Deşi O. Densusianu nu admite teoria lui Al Rosetti cu privire la **a** + **n** > **în**., întrucât în elementele slave **a** + **n** > **an**, (vezi **GS**, V, p. 178), cercetătorul îşi va menţine punctul de vedere (vezi în acest sens **Istoria limbii române**, III, 1962, 98-99). Şi în **ILR**, 1978, Al. Rosetti susţine că „**a** urmat de **n** a trecut totuşi la **â** în câteva cuvinte de origine slavă“, între acestea fiind şi **stână**. Dar se şi îndoieşte de această origine: „sau nu sânt de origine slavă, cum presupun unii cercetători (cum ar fi cazul lui **jupân**, **stână**)“(**ILR**, 344).

G. Pascu în „Revista critică“, X (1936), 123, spune că „latina balcanică a trebuit să aibă elemente trace ca cele din care derivă cuvintele româneşti **stână, strungă, zăr, smântână, stăpân, stâncă, codru, brad, spânz**“. Părerea că **stână** este element autohton a fost susţinută de G. Pascu şi în **DÉtMR,** I, 191.

Emil Petrovici, în articolul **Le latin oriental possédait - il des éléments slaves**?, publicat în **RRL**, XI, 1966, p.318, crede că **stână** este un împrumut slav pătruns în latina balcanică. Părerea este acceptată de I.Pătruţ în **Studii**, p.105: „Cât priveşte latina dunăreană, accept ca fiind în ea de origine slavă formele corespunzătoare rom. **şchiau**, **jupân**, **stăpân**, **stână**, **smântână**...“

C. Poghirc, în tratatul academic de **Istoria limbii române**, II, 1969; p. 356, consideră termenul ca existent numai în dialectele dacoromân şi aromân (S. Puşcariu îl considera prezent numai în dacoromână şi istroromână!) şi spune că în favoarea originii autohtone „pledează şi faptul că alţi termeni pastorali par să aibă aceeaşi provenienţă (**strungă**, **ţarc**). Termenul este încadrat între elementele de substrat deduse din comparaţia cu celelalte limbi indoeuropene.

Subliniem bogata informație de care dispune autorul.

G. Mihăilă, în **SCL**, 1971, nr. 4, p. 382, scrie: „**Stână**, cuvânt specific păstoresc (domeniu în care românii n-au împrumutat cuvinte de la popoarele slave, ci dimpotrivă), este un cuvânt autohton în limba română (sau împrumutat dintr-o limbă indoeuropeană neidentificată), rădăcina **i-e** fiind evidentă:75

***stā-**“. Acelaşi lingvist, în **Dicționar**, 158, spune că **stână** este „probabil cuvânt autohton traco-dac“.

Adăugăm că Tiktin, Scriban şi Ciorănescu, în dicționarele lor, consideră cuvântul ca fiind slav, iar **DM** înregistrează cuvântul fără etimologie.

A.Vraciu, în **Studii**, nu introduce termenul **stână** între elementele autohtone.

Gr. Brâncuş, în **Vocabular**, 149-150, include cuvântul între elementele autohtone probabile.

Autorii **DLR** spun că **stână** este „cuvânt de origine traco-dacă“ şi trimit la o comparație cu alb. **shtazë** „animal, vită“.

I.I.Russu, în **Etnogeneza**, 388-389, se ocupă succint de **stână**, încheind astfel: „Este un cuvânt tipic păstoresc, general şi străvechi în limbă, dar cu obârşie deocamdată echivocă; posibil autohton, preroman, preslav. Cei mai mulți filologi l-au considerat slav (ca împrumut arhaic), alții însă (între ei Philippide) l-au declarat autohton traco-dacic. Ambele ipoteze par să aibă deocamdată egale şanse de a fi reale: dintr-un traco-dacic ***stana** (rad. i.-e ***stā-** 'a sta; stațiune, loc de şedere' [...] uşor putea să derive rom. **stână**“

Vasile Ioniță în **Metafore**, 42, admite originea autohtonă a termenului **stână**.

Din cele spuse mai sus, se vede că există două puncte de vedere principale în ce priveşte originea termenului **stână** şi anume, 1) că termenul este autohton, susținut de Hasdeu, Philippide, Puşcariu, Pascu, Giuglea, Poghirc, G. Mihăilă, Rusu, Ioniță; 2) că este de origine slavă, susținut de Miklosich, Cihac, Lambrior, Tiktin, Weigand, Densusianu (în **HLR** I), Rosetti, Scriban, Ciorănescu. În afara acestor puncte de vedere, există şi altele, susținute de mai puțini lingvişti. Astfel, originea latină este susținută de Laurian şi Massim (dar aceştia propun şi un etimon grecesc), G. Giuglea (ulterior renunță la această părere), E.Petrovici şi I. Pătruț; cea albaneză este susținută de M. Gaster, iar cea iraniană de O. Densusianu.

Este important de reținut că nici un cercetător nu propune o

origine românească pentru acest cuvânt atât de mult discutat.

Se ştie că **stână** este unul dintre elementele de primă însemnătate în terminologia păstorească fiind, prin urmare, **un termen păstoresc propriu-zis** sau **specific** acestei terminologii. El pare a fi mai izolat întrucât nu s-a putut încadra într-o familie şi nici n-a creat o bogată familie de cuvinte. Are totuşi derivatele **stânaş, stânişoară, stânuliță, stânuță, stânar, stâneică, stâneşte, stânişte, stânuşoară** (v. şi **DLR**), dar şi ir. **stânărie** (**Pastiri noştri fac în codru în vro cotanje [=cotańe] stânărie de lemne** (Puşcariu, **Studii**, III, 220) şi intră în numeroase expresii: **a face stână**; **a sparge stâna**; **a avea stână**; **a nimeri ca țiganul vinerea la stână**; **a trăi la stână**; **a închide lupul în stână**; **a veni la spartul stânii**; **a da oile la stână** etc. Există, însă, în terminologia păstorească şi alți termeni de mare însemnătate care nu au prea multe derivate, cum ar fi **caş, mutare, oier, scutar** etc. De aici nu vom deduce că termenii sânt împrumutați. Dimpotrivă, observăm că doi dintre ei sânt derivați cu sufixe: **oier**, din **oaie** + suf. **-ar** (**DLR**) şi **scutar**, din **scut** + suf. **-ar**; **mutare** se încadrează în familia verbului **a muta**; numai **caş** rămâne într-adevăr mai izolat, dar nu înseamnă că este un termen împrumutat! Vezi **căşare**, **căşărie** etc.

Cu privire la răspândirea termenului **stână** în limba română, avem de constatat că este general în dialectul dacoromân. Termenul a fost atestat ca nume de munte, **Stâna-Mare**, în jud. Argeş, la 1451 (**DRH, B**, I, 179, 574; vezi şi Mihăilă, **Dicționar**, 158; **DERS**, 221-222). În **DLR** se spune că a fost atestat prima dată în 1560, de Hasdeu, în **Cuv. din bătrâni**! La 1560 este menționat de două ori într-un document slav din Muntenia (Hasdeu, **Cuvinte**, I, 246). În anii următori, ca nume de loc sau ca apelativ, termenul apare mai frecvent: la 1583, **Stâna Sechereaş**, **Stâna Ursului**, **Stânişoara** (Bălan, **Documente bucov**., I, 86-88); la 1626, **stână** (**DRH**, A, XIX, 52), la 1628, **Valea Stânilor** (DRH, B, XX11, 797, în Vâlcea); la 1767 **Stânele** (Ştefanelli, 94); **unde s-au făcut altă movilă, în capul piciorului stânii** (idem, 253, la. 1795) şi **Valea Stânii** (idem, 333, la 1807). Termenul este folosit ca nume de familie, **Stan Stâne** (în **DOR**, p. 459), I. Mihaly, în **Diplome maramureşene**, 6, 137, citează numele de persoană **Sten**, la

anii 1326, 1406, care poate fi românesc, din **stănă**, ca şi numele **valahului Steneck**, citat de Drăganu, în **Românii**, 355, sub anul 1452. Se menționează şi numele de locuri din Carpații nordici: **Stenešur**, **Stenišora**, **Stinni**, **Stini** (Drăganu, 398, 399). De la **stână** trebuie

socotite ca derivate numele topice **Stanišor** şi **Stanišorka** (primul nume de sat, iar al doilea numele unui afluent al râului Nova Reka din Morava Superioară) (vezi Dragomir, **VIahii**, 56, 150).Vechimea termenului în limba noastră este susţinută şi de varianta sa rotacizată, **stâră**, alături de **stână**, înregistrată de E.Petrovici în Munţii Apuseni, la Scărişoara (în **AAF**, V, 115), sau de numele de familie **Stirea** sau **Styra de Hurez**, menţionat la 1652 (I. Puşcariu, **Date istorice**, I, 108, 182; II, 352). Radu Sp. Popescu, în **Graiul**, prezintă toponimele **Muntele Stânii** (p. 138), **Pădurea Stânişorii** (p. 140), **Stâna din Gropile**, **Stâna Ştirbului**, **Stânişoara din Faţă**, **Stânişoara din Dos** (p. 152).

Termenul este deseori folosit în poezia sau proza populară, dar şi în cea cultă, cum se va vedea mai jos.

În dialectul aromân, deşi S. Puşcariu spune că lipseşte (vezi **DR**, III, 383), termenul apare, **stấnă**, pl. **stấni: duse la stâna al čelnic**; **fă stână cu birbeţi**; **ahtare stână, ahtare caşu**; **ícă după stâni** (**DDA**, p.1118). T. Papahagi scrie: „Termenul străvechi, curent şi general, e **căşeáre**; **stáne** e un grecism, iar **stână** pare a fi un dacoromânism" (**DDA**, p.1118). I. Caragiani, II, 226, menţionează numele topic **A Stână** din localitatea Lacă: Th. Capidan, în **Toponymie**, 50-51, prezintă cuvântul scris **Astână**, cu precizarea că acest cuvânt nu se găseşte ca apelativ în aromână (vezi, totuşi, mai sus, exemplele preluate de noi din **DDA**). Puţinele atestări din acest dialect ne pot duce la ideea că **stână** a fost prezent şi aici, dar că a dispărut în urma concurenţei pe care i-au făcut-o **casă, căşare, cătun(ă)**.

La istroromâni se folosesc şi **stână** (vezi mai sus rezervele lui S.Puşcariu) şi **stânărie** (Puşcariu, **Studii istroromâne**, III, 220, şi volumul citat din **DR**), iar la meglenoromâni lipseşte. **Stane**, care se cunoaşte şi la aromâni şi la meglenoromâni (**DDA**., 1118; Candrea, **Viaţa**, 27) „e un grecism" după T. Papahagi, deşi ni se pare mai sigur un împrumut românesc în limba greacă şi, deci, adaptat după fonetica greacă, mai ales că în dialectul aromân pluralul lui **stane** este **stấńiuri** şi **stấni**.

Termenul **stână** are mai multe sensuri. „Prin **stână** la români se înţelege atât încăperea unde se prepară produsele lactate, cât şi întreaga gospodărie în perioada de vară. Pentru cea de iarnă termenul nu este folosit" (Vlăduţiu, **Etnografia**, 271), deci termenul ar avea două sensuri: l)"casa de la stână" şi 2)"toate construcţiile făcute pentru bunul mers al activităţii păstorilor pe timp de vară". Aceste sensuri sânt înregistrate şi de Candrea (1206-1207) şi de **DM** (802), dar Scriban se

pare că nu cunoaşte bine ce este stâna de vreme ce scrie: „îngrăditura în care stau oile iarna şi vara şi în care e şi coliba ciobanului“ (1244), fără să aibă în vedere că **stâna** este **numai pentru vară** şi că acolo **se prepară** (şi **se păstrează** temporar) produsele. Dar şi celelalte dicționare sărăcesc termenul de alte valori, de aceea vom stabili, pe baza unui bogat material informativ, sensurile acestui cuvânt. Astfel:

1) „Casa de la stână, unde stă baciul şi se face brânza“ (**ALR SN**, II, h.400). De cele mai multe ori stâna este stabilă (*ibidem*, pct. 172, 182) şi are trei încăperi numite **fierbătoare**, **stâna brânzei** şi, între ele, **comarnicul** (pe aici trec oile la muls) (*ibidem*, pct. 182, note), sau: **fierbătoare**, **brânzărie** şi **comarnic** (*ibidem*, nota 551); în alte locuri aceste încăperi se numesc **fierbătoare**, **stână** şi **celar** (vezi Mara N.Popp, în **BSRG**, 1933, 246). Alteori casa de la stână are numai două încăperi: **geandâr**, unde se mulg oile, şi **căşărie**, unde se face caşul (**ALR**, h. citată, nota 520). Dar se poate ca stâna să aibă şi o singură încăpere (vezi Vlăduțiu, *op. cit.*, 272). Uneori informatorii **ALR** nu au definit precis termenul: „unde stau **vásăl΄e** şi doarme **báŝu**“ (*ibidem*, pct. 219). Termenul **stâna de brânză**, adică **brânzărie**, locul unde se depozitează produsele, se întâlneşte nu numai în zona Braşov (vezi şi G. Giuglea, **DR**, II, 332, unde se spune că această încăpere se mai numeşte şi **stâna foilor**), ci şi în Muntenia, în zona Argeş-Muscel (vezi Mara N.Popp, în **BSRG**, 1933, 240). Putem presupune că sudul Transilvaniei şi nordul Munteniei formează o arie cu acest termen.

2) „Toate construcțiile făcute pentru bunul mers al activității păstorilor care au în grija lor oile cu lapte, numite **mânzări** (deci casa de la stână, ocolul, țarcurile, strunga)“. Nu s-a făcut până acum clar precizarea că **stâna este în strânsă legătură cu mânzările**, că **stâna este de fapt a mânzărilor**. Ciobanii de la stână se ocupă de mânzări, iar ceilalți sânt la târle (cei de la sterpe etc.). Deci **stâna este legată de mulsul oilor, de prepararea produselor din lapte** (Diaconu, **Păstoritul**, 17). În acest caz, trebuie să se sublinieze că **este de cea mai mare importanță alegerea locului unde se instalează o stână**. Scoatem în evidență faptul că toate dicționarele pierd din vedere legătura dintre stână, oile cu lapte şi calitățile locului pe care se aşeză o stână. Pentru amândouă sensurile dăm exemple din literatura populară: **În dosul stânii, Să-mi aud cânii** (Alecsandri, III, 18); **Mergi la stâna mea cu bine** (idem, 74); **Că n-oi mâna oi la stână, Nici n-oi muri moarte bună** (Eminescu, VI, 216); **Şi pleacă din stână-n stână, Să guste brânza de-i bună** (Bibicescu, 288); **Mai lungeşte-mi zilele Până**

voi sparge stânele, Să-mi mărit copilele! (N. Densuşianu, 159); **Dar vai, săraca stâna, Cine-o va mai mătura? (F. Tr.**, II, 24); **Rămân stâni făr´ de stăpâni, Strunguțe fără oițe, Scaune fără băcițe** (*ibidem*, 501); **Măi Fulga, dumneata, […], Să nu intri-n stâna mea** (Buga, 837); **În lipsa mea ce-ai cătat Şi în stână c-ai intrat** (idem); **Codre, nu te lăuda Că ții frunza şi iarna, Dar acum păleşti pe poale Şi rămân stânile goale** (idem, 885); **Când e dragostea mai bună, Oile-mi pleacă din stână** (Popescu, 349); **Cobor turmele la vale Şi rămân stânele goale De oițe şi mioare** (Stănculescu, 522); **Moş Stănilă, barbî surî [...] N-ai pi cineva în stânî...?**(Diaconu, **Vrancea**, II, 80); **Şi fluieraşul meu, Ei să mi-l puie În chiotoarea stânii** (Neagu, 107); **Cobor oile din munte, Rămân plaiurile surde, Izvoarele părăsite Şi stânile pustiite** (Oprişan, 246); **Şi mă îngropați La stâna oilor, La țarcul mieilor** (Fochi, **Miorița**, 652); **Voi să mă-ngropați La stâna de oi, La țărcuț de miei** (idem, *ibidem*, 655); **La stâna bătrână Multe oi s-aduna** (idem, *ibidem*, 698); **La stâna bătrână Cu muşchiu pă bârnă** (idem, *ibidem*, 766); **... veni boierul la stână să-şi vază turma** (Reteganul, 17); **...eu rămân la stână de fac caşul şi de-ale mâncării** (idem, p. 18). Citām şi din **ALRT** un exemplu: **Mărg cu láptili în stấnî** (165). Al doilea sens reiese precis şi din versurile: **Şi-mi aşează stânile Pe toate măgurile** (Sandu-Timoc, 263).

3) „Turmă de oi“. Acest sens este, evident, mai nou, creat prin extindere, de la sensul „aşezare, locul unde stau oile“ la „oile care sânt adăpostite în stână“: **Cum coboară Domnu-sfânt, C-o stână de oi domneşti** (Muşlea, 179); **La piciorul patului, Stă buza cazanului, D-o vadră şi cinci oca, Care mulgeam stâna-n ea** (Buga, 831); **Scoase Costea stânele** (Buga, 836); **Sântu-şi doi păcurăroi Cu două stâne de oi** (Fochi, **Miorița**, 560); **A rămas napoi Cu-o stână de oi** (idem, *ibidem*, 632); **O sută de oi bătrâne, Le despărțea, vezi, în stâne** (Sandu-Timoc, 270); „stâna o formează mai multe boteie“ (Precup, 5, nota 1; vezi şi 6, unde se spune că primăvara se asociază mai multe boteie să facă o stână); „Într-o stână sunt 300 de oi“ (**ALR SN**, II, h. 390, pct.310). Prin extindere, **stână** poate însemna şi „turmă de mioare, de sterpe, de cârlani, de miei“, „turmă de animale mici (capre, porci)“, „herghelie“, „haită de lupi“ sau chiar „stână de pisici“. **Stână de vaci** (cu sau fără lapte) era la munte, în Câmpu lui Neag-Hunedoara (Iordache, **Ocupații**, II, 45). Citām un exemplu pentru sensul „turmă de miei“: **Trei păcurărei La trei stâni de miei** (Fochi, **Miorița**, 634; 920). La aromâni se spune: **stáne de câńi nu s´fáțe** (**DDA**, 1111). În

cazul unei extinderi a sensului asupra altor animale (câini, berbeci), se înregistrează o nuanță semantică peiorativă: **Unde-i giocu de moşnegi Parcă-i stână de berbeci** (**F. Tr.**, I, 396). Menționăm că în Mănăstioara, or. Siret, jud. Suceava, **stână** are numai sensurile 1 şi 2, deci „casa de la stână“ şi „toate construcțiile...“, iar sensul „turmă de oi“ este redat numai prin termenul **turmă**. Situația aceasta se poate înregistra acolo unde se practică un păstorit agricol local, fără personal angajat, ci după procedeul „cu rândul“, adică oile trecând pe rând în seama fiecărui gospodar care are oi în turmă.

Din dialectul aromân, exemplele date în **DDA** sânt numai pentru sensurile „aşezare“ şi „turmă“ (vezi 1111, 1118). Mai ales cu sensurile 1 şi 2, termenul este folosit şi în literatura cultă: **Stâna-i visteria cu comori** (I. Budai-Deleanu, I, cap.X, strofa 127, 290); **Şi prin somn auzi-vom bucium Da la stânele de oi** (Eminescu, I, 101); **Valea-i în fum, fluiere murmură-n stână** (idem, 231); **Iară eu mă târâiam cum puteam până la fântână, în dosul stânii** (Creangă, I, 160); **Vin ciobanii de la stână** (Goga, I, 64); **Şi cum arde focu-n stână Şi lumin-o buturugă** (idem, 65); **Stânele i-au fost bine rânduite şi ciobanii ascultători** (Sadoveanu, **10**, 516); **Cei mai vrednici întemeiază stâni în munte** (idem, 516). Sânt, însă, destule cazuri când nu putem stabili dacă este vorba de sensul „aşezare“ sau de „turmă“: **Care fată-i mai bătrână S-o punem cățea la stână** (Pauleti, 75); **Dolca, haita cea batrână, Ce ştia rândul la stână** (Alecsandri, III, 74); **Ca să mă uit la Istriță, La satu lu Negoiță, La stâna lu Macovei** (N. Densuşianu, 158); **Zbiară o mândră de mioară Şi din stână iese-afară** (F. Tr., I, 325); **Du-te, dor, cu negura, Unde-i badea cu stâna** (*ibidem*, 463); **La cea stână mare, Cu nouă ciobani** (Fochi, **Miorița**, 902).

4) „Colibă“ (vezi Papahagi, **Graiul**, 233).

5) „Totalitatea sâmbraşilor“ (Latiş, 104).

6) „Întregul sălaş pastoral - oameni, oi, unelte, construcții“ (idem, 104); „**Stână** se cheamă şi toată construcția, cu **strunga** la un loc“ (Giuglea, **Cuvinte**, 47).

Stâna se moştenea de la părinți (Iordache, **Ocupații**, II, 94).

Erau **stâni circulare** şi **stâni mutătoare** (pe tălpi) (idem, *ibidem*, 77). **Stână** este „adăpost cu dublă funcționalitate: se prepară laptele de oi şi dorm păstorii“ (idem, *ibidem*, 67). Sânt stâni cu 2 spații, **fierbătoarea** (pentru zăr) şi **brânzăria** (pentru uscat caşul). Uneori stâna avea / are 3 încăperi: 1) loc pentru odihna baciului, numit **stână**, **fierbătoare** sau **focărie**; 2) **brânzăria** sau **căşăria** cu **leasa** sau

comarnicul; 3) la mijloc trecere: loc de muls (idem, *ibidem*, 77, 78). Avem şi alţi termeni: **stâna de băciut** este „încăperea în care se prepară brânza şi mâncarea şi se odihnesc păstorii". A doua încăpere este **celarul** ori **răcerul** „pentru dospirea caşului pe poliţe" (idem, *ibidem*, 86), deci **comarnicul**, care se mai numeşte **stâna de burduşi**, **stâna de foi**, **stâna** sau **odaia cu brânză**, **dospitoare**, **căşărie** (idem, *ibidem*, 88).

Poezia populară înregistrează şi unele derivate ale acestui termen: **Şi să mi-l legaţi La cea sânişoară** (Fochi, **Mioriţa**, 961); **Peste-o stânuliţă da Şi un cioban că găsea** (N. Densuşianu,.166); **Pe mine mă îngropaţi În stănuţa oilor** (Fochi, **Mioriţa**, 1001); **Mult mi-i dor, maică, mi-i dor [...] De stânuţa de la oi,** (Oarcea, 71); **Nevastă mi-am luat Stânuţa bătrână** (Fochi, **Mioriţa**, 766); **De-oi muri, eu oi visa Numai cu stânuţa mea**, **Că asta îi lumea mea** (**F. Tr.**, I, 154).

În **ALRR. Maramureş**, III, h. 768. pct. 227, la întrebarea: **Ce zici că faci cu părţile unei cămăşi când le prinzi rar cu aţă, înainte de a le coase?**, se dă răspunsul: **a stânit-o** [perf. c. 3], de unde deducem că există un verb **a stâní** cu sensul „a însăila". Credem că verbul nu trebuie pus în legătură cu substantivul **stani** „partea de sus a unei cămăşi femeieşti" (în Muntenia **ciupag**), ci cu „a aşeza, a pune la locul potrivit părţile componente", şi, cum se va vedea, este în legătură cu **stână** şi trebuie considerat un derivat de la acest substantiv. Derivatul **stânaş** este înregistrat de Candrea, 1207, din Maramureş, cu sensul „stăpânul unei turme de oi care-şi instalează o stână". Termenul este înregistrat şi de Precup, 7, 52, cu sensul „proprietarul care are oile cele mai multe" (din Munţii Rodnei) şi de **ALR SN**, II, h.391, pct.219 şi 365, cu sensul „târlaş, asociat la stână" (din nord-estul Transilvaniei şi vestul Bucovinei).

Este important de subliniat că stâna nu se poate face în orice loc, ci numai pe o coastă de deal sau de munte, unde este scurgere, şi în apropiere de apă. Afirmaţia noastră se susţine prin numele de locuri: **La Stână**, pisc şi munte în Filipeştii de Pădure, jud. Prahova (**MDGR**, IV, 124); **Runcul-Stânelor**, vârf de munte în jud. Bacău (*ibidem*, V, 296); **Stâna-Bătrână**, munte, jud. Buzău (*ibidem*, IV, p. 134); **Valea Stânei**, cătun, com. Săvuleşti, şi **Vârful Stânei**, munte, com. Bălăneşti, jud. Buzău (*ibidem*, V, 471); **Valea Stânei**, două sate, în Muscel (*ibidem*, V, p. 719); **Cracu-Stânii**, nume topic în Gura Văii, jud. Mehedinţi („Philologica", I, 104; **crac** „ramificaţie dintr-un deal sau munte"). Amintim şi numele topice **Stâna Tulnicilor** şi **Stâna Vetrila**, în Vrancea (Diaconu, **Păstoritul**, 9), **Stâna de Vale**, nume topic în jud. Bihor, **Stâna Comarnicelor,** nume de stână în muntele Vânturariţa (Mara N. Popp, în

BSRG, 1932, 168). Ca nume de localităţi, **Stâna** apare de mai multe ori în Transilvania (Suciu, II, 145), şi în compuse ca: **Stâna de Jos**, **Stâna de Mureş**, **Stâna de Sus**, **Stâna de Vale**, sau în derivatul **Stânişoara**. În judeţele Satu Mare şi Sălaj sânt, de asemenea, localităţi numite **Stâna**. Putem aminti şi **Munţii Stânişoara** din Carpaţii Moldovei, apoi **Stănişoara**, nume de deal, şi **Stâna**, nume de munte, în Apuseni (**GS**, II, 66). Obligaţia de a construi stâna pe o coastă de deal reiese şi din poezia populară: **Sus, la stână se urca** (Alecsandri, III, 31); **De-au aşezat stânele Pe toate movilele** (idem, 73); **Codrenaş cu voie bună Se urca în deal la stână** (idem, 109); **Ele s-au luat de mână, S-au dus sus pe plai la stână** (Muntean, 9). Şi Sadoveanu menţionează acest lucru: **Dar poate ai a umbla pe margini de râpă, prin locuri unde au fost stâni** (**10**, 567). Dar în legătură cu locul pe care se aşează stâna avem informaţii şi mai precise. Iată ce spune în această privinţă Miron Pompiliu: „Stâna, împreună cu strunga şi ocolul, e aşezată pe coasta sudică a unui colnic, e bine adăpostită dinspre vânturile din nord...“ (p. 298-200). Emil Precup scrie: „Mutarea se construieşte în felul următor: La distanţă de 4-5 metri lungime şi 3 metri lăţime se bat în pământ patru furci tari. Dintre acestea, cele două care stau către coastă sânt mai scurte...“(p. 11); un informator al lui E. Precup spune: „Câinii încep a lătra, dar mai la vale de strungă...“ (p. 51). Reiese din aceste citate că stâna se face într-un loc înclinat, pe coastă. Reţinem şi informaţia lui I. Diaconu: „Condiţiile geografice necesare aşezării unei stâni sânt totdeauna avute în vedere: **trebuie un loc înclinat** (subl. n., I.P.-S.), scurs, o poiană, fără mocirle, dar cu izvoare în apropiere. Stâna este aşezată cu faţa către deal, spre a avea scurgere în dos“ (**Păstoritul**, p. 20).

Din tezele de licenţă ale unor absolvenţii ai Facultăţii de Filologie din Iaşi, din anii 1970-1976, reiese, de asemenea, că stâna se face numai pe un loc înclinat, pe o coastă. „Stâna se construieşte pe un loc mai ridicat, puţin înclinat, şi în apropierea unui izvor“ (Georgescu-Lăceanu Ana, **Terminologia păstoritului pe Valea Trotuşului**, 1972, p. 9); „Alegerea locului pentru clădirea stânii este destul de importantă. De obicei se alege un loc pietros, înclinat, ca să aibă scurgere în caz de ploi abundente, şi mai înalt decât locurile de păşunat“ (Ilişanu Stănescu Ioana, **Terminologia păstoritului pe Valea Bistriţei (comuna Broşteni)**, Iaşi, 1972, p. 16; „Totdeauna trebuie să fie aşezată pe un loc mai ridicat şi puţin înclinat, pentru ca apa, în timpul ploilor să se poată scurge“ (Bâgu Caliopia, **Termeni păstoreşti pe Valea Prutului**, Iaşi, 1972, p.l5); „Pentru construcţia propriu-zisă se alege, de cei cunoscători

în ale ciobăniei, locul, care trebuie să fie o ridicătură, ferit de inundații, nu gras, să aibă un deal la nord, care să-i apere de vânt rece" (Gheorghe Dondaş, **Terminologia păstoritului în comuna Strunga (Iaşi)**, Iaşi,1973, p.18). În Horleşti-Iaşi stâna se face numai pe o coastă de deal, pe un teren uşor înclinat. La informațiile date până aici adăugăm că toate anchetele noastre păstoreşti, făcute mai ales în Bucovina, confirmă această condiție obligatorie a construirii unei stâni. Dar şi **DA** înregistrează condiția despre care vorbim: „Stâna să se facă pe loc înalt şi cam costişet" (Drăghici) (tom I, partea II, C, p. 829-830, s.v. **costişă**). Totuşi locul trebuie să fie ferit de vânturi, stâna să aibă **scápăt** (informație din Bucovina). Obligația despre care vorbim este dovedită şi de nume topice precum **Stâna de Vale** (în Bihor), sau **Coasta Mandrii** (în Zagra, jud. Bistrița-Năsăud) (vezi şi mai jos).

Neadmițând etimologia prin latină propusă de G. Giuglea, din DR, II, pentru termenul în discuție, O. Densusianu scria: „Originea lui **stână** nu poate fi explicată prin combinațiuni artificiale, ci în legătură cu întreaga noastră viață păstorească" (**GS**, I, 165). Ideea trebuie reținută.

Am văzut că mai mulți învățați au susținut originea autohtonă a acestui cuvânt. Fără a avea noi argumente, sântem de acord cu acest punct de vedere, ceea ce nu înseamnă că discuția este închisă. Chiar aici mai jos venim cu o ipoteză ademenitoare, propusă de noi fără convingere.

Termenul **stână** putea fi creat în limba română, strâns legat de aspectul locului pe care se aşează stâna. Acest loc trebuie să fie înclinat, aşa cum am văzut, trebuie să fie **o coasta lină**. În toponimie **Coasta Stânilor** în Zagra, jud. Bistrița-Năsăud (Giuglea, **Cuvinte**, 335); **Dâmbul Stânii** (Dunăre, **Civilizație**, 120) etc. Cuvântul **coastă** este des folosit în poezia populară: **E vina mândruței mele C-a pus casa-n coaste rele** (Dumitraşcu, 135); **Mă roagă vecina noastră Să-i dau vacile pe coastă** (idem, 187); **Că eşti fată, nu nevastă Şi mai paşti oile-n coastă** (Dumitrescu-Bistrița, 263); **De-ar paşte şi fetele, Pe coaste ca caprele** (idem, 272); **Dăian calu-ncăleca, Pe coastă în sus pleca** (Cărăbiş, 611); **A-nflorit doi pomi în coastă** (idem, 690); **Paşti iarbă de coastă** (Buga, 725); **Fire-ai pustie de coastă** (idem, 740); **Că pământu şade-n coastă** (idem, 921). Uneori apar şi derivate, mai ales **costiță**: **Şi-mi văzu în costiță O bisericuță** (Cărăbiş, 580); **Colea-n vale su´costiță** (Popescu, 317). În legătură cu acest cuvânt, trebuie să amintim că **doina** se numeşte în Oltenia **cântec de coastă** sau **de pe coastă**, iar în Banat, anume în Almăj, **cânćic dă pră dźal** (Petrovici,

35), deci este cântecul cântat de ciobani pe coastă, în locul unde pasc oile sau unde este aşezată stâna!

De la **coastă** s-a creat derivatul diminutival **costínă**, înregistrat de **DA**, II, 600, sub **coastă**, cu sensul „coastă de deal“: **Pe cel deal, pe cea costină, Este-o creangă şi-o cetină** (din „Şezătoarea“, XXIII, 106) (vezi şi Scriban, 354). Nici un dicţionar românesc, însă, nu înregistrează varianta **costấnă** pe care am găsit-o în colecţia de poezii populare din Bucovina semnată de Friedwagner, dar fiind a lui Alexandru Voevidca: **Pe cel deal, pe cea costấnă Este-o creangă de cetină** (p.491). În trecut sufixul **-ână** trebuie să fi avut o frecvenţă mai mare dacă avem în vedere cuvinte precum: **căpăţână** (vezi Pascu, **Sufixele**, 210); **coprână** (**<acopăr**, Pascu, *ibidem*, 207), **mămână** şi **mumână** (vezi **DLR**), **mârţână**, **sorână**: **Cu nunta pleca A se cununa Fără voia sorâń-sa** (N. Densuşianu, 91), **tătâne**, **târsână**, care poate însemna „barbă mare“(din **târsă** + **-ână**, Pascu, *ibidem*, 208), **ţărână** (din **ţară** + **-ână**), **ţâţână**. S-au încadrat formal între derivatele cu **-âna** şi cuvinte moştenite: **bătrână**, **fântână**, **săptămână**, şi tot aici trebuie încadrate cuvinte cu etimologia necunoscută: **smântână**, **stăpână**, sau chiar împrumuturi: **cadână** (din tc. **kadyn**). Numele de persoane **Costin** şi **Costina** (vezi **DOR**, p.34) sub **Constantin**, II, A., 19, 20) se pronunţă şi **Costân** şi **Costâna** (de la acesta vine numele localităţii **Costâna** de lângă Suceava).

Termenul **stână** putea fi creat din **costână**, prin afereza silabei **co-**, care a devenit **cu** şi s-a confundat cu prepoziţia **cu** sau poate cu prepoziţia **cu** + articolul nehotărât feminin, ca în versurile: **Cum coboară Doamne-Sfânt, C-o stână de oi domneşti** (Muşlea, l79).

Se poate pune, însă, întrebarea dacă afereza are o oarecare frecvenţă în limba română şi dacă putea acţiona în cazul cuvântului **costână**. Pentru a demonstra frecvenţa acestei schimbări fonetice, vom da câteva exemple: **Caloiene**, **Ene** (N. Densuşianu, 76); **Ene**, **Scaloiene** (idem, 77); **Scaloiţă**, **Iţă** (idem, 76); **Iana Sinziana** (Buga, 768); **Lină**, **Mălină** (Ştefănucă, 133); **Lina Cătălina**; **Liţo Marghioliţo** (Friedwagner, 102); **Silciei**, **Vasilciei** (N. Densuşianu, 39); **Prin cel cet**, **Prin cel nucet** (Teodoreseu, 82); **Prin cel cel**, **Prin cel muncel** (idem, 83); **Pân cel cel**, **Pân cel muncel** (N. Densuşianu, 24); **Cu ciubăru, băru** (idem, 80); **die-păpădie** (Rosetti, **Limba descântecelor**, 120); **Păpărudă rudă, Ia ieşi de ne udă, Cu galeata, leata** (N. Densuşianu, 78); **Frunzuliţă lin, pelin** (Friedwagner, 402); **Vai de lin şi de pelin** (Bud, 25); **Geaba, badeo, că de-o fi, Ca tale n-oi mai găsi** (Mohanu,

318); **N-am venit să odihnesc Sau cu tale să prânzesc** (Buga, 917); **Când o fi puii să-i scoți, Să-i mănânce corbii toți, Şi pe tale lângă pui, Să nu mai cânți nimănui** (idem, 917); **Să se facă colac, vârcolac** (idem, 745); **Tri rari, păcurari** (Fochi, **Miorița**, 653); **Sân tri rei păcurărei** (idem, *ibidem*, 588); **Miorică, rică** (idem, *ibidem*, 727); **Mioriță, riță** (idem, *ibidem*, 706). La exemplele, date vom aduce altele, mai apropiate de structura fonetică a cuvântului discutat, şi anume: **cucoană-coană**, **cuconu-conu**, **cuconaşu-conaşu**, **coprinde-cuprinde-prinde**, **cutremura-tremura**, **cuveni-veni**; **Cu cui de oțel** (Buga, 764) se poate confunda prin **cucui de oțel**; **Din sânță**, **Din cosânță** (Rosetti, *op. cit.*, 69); **O ste**, **Costè**, **Două stele - costele**, **Trii stele - costele... Nouă stele - costele** (Ştefănucă, 171). Avem credința că, în fața exemplelor date, devine inutil un comentariu prin care să susținem posibilitatea ca din **costână** să se ajungă la **stână**. În **cumnat** s-a păstrat silaba inițială datorită faptului că în limba română nu este obişnuit grupul consonantic **mn** (în afara cazurilor de palatalizare **mi > mńi**), la început de cuvinte, iar în **cuscru cu-** s-a păstrat datorită accentului; în amândouă cazurile a intervenit şi faptul că prin pierderea primei silabe cuvintele ar fi rămas monosilabice, ceea ce le-ar fi slăbit poziția în limbă. Pentru afereză, vezi şi cartea noastră **Memoria**, II, p.7-41.

În **AER**, p.40-41, Al. Graur spune că „de la **cónsocer** ar fi trebuit să avem ***coscru**“ sau „trebuia să se zică ***cusocru**“. Credem că asemenea forme au existat şi numai tendința limbii de a evita confuziile a dus la dispariția lor. Tot Al. Graur scrie: „Dacă la verbe ca **cuprinde, cutreiera, cutremura** etc. identitatea formală a prefixului **cu-** şi a prepoziției **cu** nu are de ce să ne supere, pentru că prepozițiile nu se pun niciodată în fața verbelor, alta e situația substantivului, care se foloseşte adesea precedat de prepoziție“ (p. 41). Ideea aceasta ar veni şi în spijinul părerii că din derivatul **costấnă** (***custấnă**) s-a ajuns la **stână**, pentru a se evita confuzia posibilă, ca în versurile: **Pavalache din Mirceşti Curăceală din Bărăşti** (Buga, 871), unde culegătorul face greşeala de a crede că în **Curăceală** este vorba de un nume de persoană. De fapt numele este **Răceală** (vezi şi **DOR**, p. 360), iar **cu** este prepoziție.

Îndepărtarea termenului **stână** de **costână** putea fi determinată de specializarea lui **stână** care caracteriza încă în româna comună terminologia păstorească. Pierzând prima silabă (**costână > stână**) cuvântul a putut deveni inanalizabil. Încadrarea lui într-o familie apropiată ar fi devenit imposibilă şi din cauza aceasta s-a considerat că termenul este împrumutat. Această derivare străveche

(**coastă>costână>stână**) poate întări ideea că termenul, ca derivat, este vechi în toate dialectele româneşti, aşa că **stână** la aromâni şi la istroromâni este un cuvânt vechi. La meglenoromâni este firesc să nu mai existe termenul **stână** pentru că ei nu mai practică păstoritul; la aromâni termenul **stână** poate fi puțin frecvent datorită tipului specific de păstorit practicat. Dar prezența cuvântului **coastă** la aromâni (**coasta di munti**; vezi **DDA** 375); nume de loc în Leşnița: **Coasta-di-Tanasitsă**; **La-Coastă**, nume de loc în apropiere de **Curišta**; **Ncoastă** (=în coastă) lângă Aminciu (Capidan, **Toponymie**, 62) ne poate duce la concluzia că a existat şi aici un derivat **costână** (**costină**). O. Densusianu,în **Aspecte**, I, 84, explică formele diferite din dialectele aromân, meglenoromân (**stane**) şi din cel istroromân (**stan**), considerând că termenul a fost comun tuturor dialectelor, iar, după despărțirea acestora, a suferit influența ngr. **σταυη** şi a croat. **stan**.

În concluzie, considerăm că nici una dintre părerile exprimate de specialiştii care şi-au spus cuvântul în problema originii acestui termen, nu este soluție definitivă. De altfel, cele mai multe sânt doar simple ipoteze, greu de susținut şi de demonstrat.

Poate că numai întâmplător termenul românesc **stână** are o **asemănare** cu rădăcina i.-e. ***sta-**, de unde derivă slavul **stan** sau lat. **statio**, aşa că apropierea de acestea este pur formală, lipsită de vreo legătură etimologică.

Termenul putea fi creat în limba română comună, ca formă cu afereză a cuvântului **costână**(<**coastă**). Trecerea sensului de la „locul unde se face stâna“ la „stână“ nu presupune dificultăți, ba chiar susține, ca un argument important, ideea noastră.

Dacă originea slavă, iraniană, albaneză sau cea latină sânt excluse, ne oprim la posibilitatea ca **stână** să fie termen moştenit din fondul autohton, pentru care nu avem argumente noi, precum am spus, ori să fie creat în limba română comună, probabil în chipul în care am arătat. Dintre aceste două posibilități, o preferăm pe prima, deci originea autohtonă.

Sinonime ale termenului stână

Un puternic sinonim al lui **stână**, dar diferențiat semantic de multe ori, este **târlă**, cuvânt pe care **DLR** îl cunoaşte cu mai multe sensuri şi cu o seamă de derivate.

Principalul sens al lui **târlă** este „stână“ dar şi „locul unde a fost sau este aşezată o stână cu toate dependințele ei“, „loc (îngrădit) pe câmp unde stau oile sau vitele (în timpul iernii)“, „loc (împrejmuit şi)

neacoperit unde se adună şi se odihnesc oile sau vitele“, cu numeroase contexte ilustrative, dintre care reținem: **Gospodarul...face târlele în apropiere de adăpători; Oile...să aiba la târla lor sare de ajuns; Căruțele sosese la târla sau la stâna unde vânătorii au să petreacă noaptea** (Odobescu); **Scoboară degrabă ciobanul La târla cu oile lui** (Coşbuc); **Să ajungem înainte de ploaie într-un loc unde ştiu eu că este o târlă părăsită** (Hogaş); **Locuința păcurarilor de pe munte se numeşte mutare sau târlă şi colibă** (Precup); **Noaptea ambele turme dormeau la aceeaşi târlă** (Vuia). Sub sensul întâi avem şi „Despărțitură amenajată pentru oile care fată sau pentru mânzări, miei etc.“; „Partea unde se adăpostesc oile sau caprele ținute acasă“; „Loc unde păşunează oile“; al doilea sens este „grup mai mare de oi; turmă“: **Acest mare număr de oi formează o turmă, care se mai numeşte şi târlă, după locul unde poposesc oile** (Păcală, **Răşinari**). **Târlă grea**, se spune în glumă, despre o casă cu mulți copii; figurat, sintagma **târla satului** este epitet dat unei femei desfrânate. Al treilea sens este „(regional) întovărăşire, asociație de mai mulți păstori“. Al patrulea, tot regional, este „loc îngrăşat, gunoit de oi; loc pe care a fost o stână“ şi, prin restrângere, „bălegar de oi sau de vite“. De asemenea, regional este sensul al cincilea, „gospodărie, cuprinzând curtea şi casa unui om de la țară“, iar prin extensiune semantică „sat mic, de curând întemeiat“. Aici este încadrat şi înțelesul „aşezare provizorie pe o moşie străină pentru a face plugărie sau pentru a văra oile“. În sfârşit, cel de al şaselea sens, cu circulație restrânsă (din Straja, jud. Suceava), este „ogrinji“.

Termenii **stână** şi, mai puțin, **târlă** sânt întrebuințați cam peste tot. „În Transilvania, în Banat şi în Moldova a predominat cuvântul **stână**“ (Iordache, II, 63). **Târlă** denumeşte „totalitatea oilor unui gospodar (în dreapta Oltului, la ungureni)“ şi aflăm tot aici că mai multe târle formau o stână. (idem, 95). „În zonele muntoase şi chiar în cele deluroase ale Olteniei şi Munteniei, termenul **stână** a avut, de asemenea, o răspândire cvasigenerală. În schimb, în regiunea de câmpie a Olteniei şi a Munteniei şi în Dobrogea, cuvântul **târlă** a găsit o foarte slabă concurență în denumirile **stână** sau **saivan**“ (idem,63). „Pe arii mai mult sau mai puțin întinse, ori în puncte izolate din Transilvania, locului de pe păşunea din hotarul satului sau de la munte, unde se odihneau boii ziua şi noaptea, i se spunea **târlă**“ (idem,43). Se vede clar că **târlă** este un sinonim mult restrâns al lui **stână**. Construcția diferă de la o regiune la alta, dar peste tot **târla** are caracter permanent, pe când stâna este folosită temporar, anume în perioada mulsului. „În Bucovina

muntoasă, **târlă** înseamnă o gospodărie mai mică (o căsuţă uneori cu o singură încăpere şi un grajd) undeva pe munte, aparţinând unui ţăran cu o gospodărie în sat. Acolo se pot ţine vitele şi oile în timpul verii, dar şi iarna. **Stână**, ca termen, nu poate fi asimilată cu **târla**, deoarece stâna e o construcţie pasageră şi de obicei construită sau refăcută în fiecare primăvară. Bordeiul sau casa de la târlă au o sobă cu plită, un pat precum şi obiecte de uz casnic, variate. Vatra şi patul de la stână sânt rudimentare, iar obiectele de uz gospodăresc sânt strict specializate prelucrării laptelui" (Nisioiu, **Eminescu şi muntele**, 222-223, nota 106). Uneori târla este numai pentru oi: „târlă se numeşte aranjamentul făcut la munte în scopul îngrijirii oilor" (Precup, 7). Alteori este locul, la munte, unde stau oamenii şi vitele, iar unele târle au devenit, cu vremea sate ori cătune. „De obicei, o târlă de la fânaţe cuprinde: locuinţa (casa cu tindă), poiată şi grajd pentru oi, iar în continuare un staur cu gardul înalt în jur" (Dunăre**, Civilizaţie**, 97-98). Pe alocuri, târla este alcătuită din **cătun** (colibă) şi perdea (prin Dolj) (Iordache, *op. cit.*, 71), alteori compartimentarea locului este uşor diferită. În Maramureş, „gospodarii mai înstăriţi construiesc aşezări care sânt un dublet al celor din sat, destinate cu totul creşterii animalelor" (Latiş, **Păstoritul**, 14). **Târlă** este „loc neîngrădit lângă stână, în care se odihnesc oile după muls"; uneori este şi loc îngrădit (Iordache, *op. cit.*, 65). Prin Mehedinţi, dar şi în alte parţi, **târlă** este „loc de odihnă a oilor" (idem, *ibidem*, 64). În sudul Moldovei este locul din faţa comarnicului în care se odihnesc oile după muls (Stoian, **Păstoritul**, 48), sau „loc neîmprejmuit, anume ales, unde se odihnesc vitele la prânz", sinonim cu **merezătoare** (Iordache, *op. cit.*, 48). De obicei, câinii stau lângă târlă (**AAF**, VII, 30). Prin Bucovina poartă numele de **târlă** fânul sau paiele adunate cu o greblă, greblătură „nutreţul răvăşit de vite când li se dă prea mult"; „ceea ce se adună cu grebla după cosit fânul sau păioasele". Este şi **târla cârlanilor**, aşa cum este **târla sterpărilor** (Diaconu, **Păstoritul**, 23), sau **târla cailor** (Iordache, *op. cit.*, 56). Când târla stă în acelaşi loc mulţi ani, este numită **târlă bătrână** (vezi şi Timoc, 261; Pătruţ, **Folclor**, 345). Venim şi cu alte informaţii, deşi parţial unele sânt cunoscute. La ungurenii din nordul Olteniei, **târlă** poate însemna „tovărăşie între gazde", „locul de lângă strungă unde dorm oile noaptea", sinonim cu **ţarc** la stânele mocanilor; „pâlcul de oi al unui proprietar; mai multe târle pot forma o turmă" (Mara N. Popp, în **BSRG**, 1932, p. 153-154). În Argeş–Muscel, **târlă** este „locul unde dorm oile" (este sau nu îngrădit) (idem, *ibidem*, 1933, p. 249; vezi şi I.

Vlăduțiu, în **REF**, 1965, nr. 1, p. 83, cu informație de pe cursul inferior al Siretului). M. Pompiliu, 296, scrie că **târlă** este „loc de iernat pentru oi, vaci şi boi, cu bordeie pentru păzitori. Pentru adăpostul vitelor sânt colnițe, adică garduri de nuiele în țarc, deasupra acoperiş de paie. Asemenea locuri fiind gunoite, se ară şi se seamănă“ (informație din Valea Tazlăului–Neamț). În Bucovina am înregistrat **târlă** cu sensul „bordei“, dar **bordei** înseamnă „gospodărie în afara satului, pe un deal, pe o vale, lângă o apă, un izvor“. În **AAF**, VII, 1945, p. 29, **târlă** este „aşezare ciobănească“, iar de la p. 31 reținem informația „Erau mulți ciobani, treizeci şi şase la o târlă“.

Termenul este bine reprezentat în folclor: **La târla lui Harbuzan Avea un fârtățel cioban** (N. Densuşianu, 110); **La târla lui Ungureanu** (Amzulescu, 476); **La puțu lui Cioropină, Unde fac mocanii târlă** (Manolache,308); **Vedeți curtea mea domnească? Acu-i târlă ciobănească** (Buga, 842)**; El d-o târlă că-mi făcea, Oile că le păştea** (idem, 841)**; Şi-n târla de miei Mi-este un ulei** (Timoc, 261)**; Şi-mi aşează târlele, Şi mi-a pus perdelele La toate măgurile, Pe toate dealurile** (Bălăşel, 268).

Târlă are în **DLR** o familie foarte bogată.

Târlán este înregistrat cu sensul „turmă de capre; (rar) herghelie de cai“. Noi prezentăm un context din care reiese că are şi sensul „turmă de oi“: **Un cioban iernase cu oile şi prin prier se ducea cu tot târlanul la livedea cu iarbă verde...**(**Snoava**, IV, 33).

Târlár înseamnă „om în serviciul stânei“ (Câmpulungul Moldovenesc).

Târláş este prezentat împreună cu termenii pentru noțiunea „păstor“.

Târléci este un sinonim al lui **târliță**.

Verbul **a târlí** are în **DLR** sensurile: 1) „a-şi aşeza târla într-un anumit loc“, „a da vitele în târlă“, „(despre vite) a se odihni la amiază“; 2) „a gunoi, a îngrăşa pământul prin aşezarea târlei pe o anumită porțiune de teren, (regional) a târlui“; 3) „(despre fân) a întinde pe jos“; 4) „a ține casă, gospodărie cu cineva“. Se înțelege că aceste valori semantice au o anume repartiție teritorială.

Târlíe înseamnă „sanie (mică) țărănească“ şi este prezentat ca fiind cu etimologie necunoscută. Dacă avem în vedere faptul că țăranul duce iarna, cu sania, pe câmp, gunoiul rezultat de la oi, de la vite mari, cai, porci (de acasă sau de la târlă), nu ni se pare greu să admitem că **târlie** este un derivat al lui **târlă** cu suf. **-íe**.

Târlicioară, târlişoară, târliúță şi târlúță sânt sinonime ale diminutivului **târliță**.

Târlíre este „acțiunea de a târli, de a gunoi pământul“: **Pentru târlirea locurilor**, **strunga se muta în Transilvania din loc în loc ca şi staurul** (Iordache, *op. cit.*, II, 65).

Târlíşte este numit, regional, „locul unde a fost aşezată odată o târlă“, sinonim cu **târlitúră**.

Târlít, (despre pământ), înseamnă „gunoit, îngrăşat prin aşezarea unei târle care se mută din loc în loc“.

În afara dialectului dacoromân, **târlă** se găseşte la meglenoromâni, **t¼rlă** (Ciorănescu prezintă greşit, **torlă**, p. 792). Tot aici găsim derivatul toponimic **Torlişti**, nume de loc în Meglen (Capidan, III, 296). Vezi şi Densusianu, **Aspecte**, I, 152; Candrea, **Viața**, 28.

La 1609 este menționat într-un document moldovenesc numele de persoană **Târlea** (Gonța, **Persoane**, 662). **Târlea** este nume de hotar, singular refăut după pl. **Târle**. Este o „poiană, cu şes“ cu două părți, **Târlele (hele) Mari** şi **Târlele (hele) Mici** (Homoredean, **Vechea vatră**, 206). **Târlea** ca nume de persoană este prezentat şi de către Pătruț, **Onomastică**, 37, unde aminteşte şi numele a două localități **Târleşti** (în Argeş şi Prahova) şi numele de familie **Târlescu** (după Iordan, **Dicționar**). Putem cita aici şi numele **Târlele** din jud. Buzău şi **Târlişua** din jud. Bistrița-Năsăud. **Târla Mioarelor** este „stână pe muntele Negovanul“ (R. Sp. Popescu, **Graiul**, 154). I. Donat în **FD**, IV, 125-126, menționează 31 de nume topice **Târla** din sec. XVIII-lea (vezi şi **MDGR**, V, 623; **DOR**, 385). Prezentăm în continuare câteva exemple excerptate de noi: **Acu-s vo trii târli, cu ob' suti di oi** (Diaconu, **Vrancea**, I, 349); **Ochii-n târlă aruca, Picior de oaie nu vedea** (Nijloveanu, 467); **Să-i spui să mă-ngroape 'N târla oilor** (Gh. I. Neagu, 112). Din Fochi, **Miorița**, am reținut câteva versuri: **Să-mi aud eu cânii În târla de oi Ca să fiu cu voi** (p. 686); **Din oi s-alegea, În târlă rămânea** (p. 736); **Unde-a fost târla, Crescusă iarba** (p. 738); **În târla bătrână** (p. 989).

Sânt folosite şi unele diminutive. Astfel: **târlişoară**: **Se uita prin târlişoară Nu-mi văzu nici o mioară** (Nijloveanu, 486); **Iera douâ târlişoari cu câti patru, cinci suti di mânzări** (Diaconu, **Vrancea**, I, 349); **târluță**: **Şi pe mine mă-ngropați La târluța mieilor În gârliciul oilor** (Fochi, **Miorița**, 615; vezi şi p. 624, 967, 1024); **târlişte**: **Şi pe mine mă-ngropați În târliştea oilor** (idem, *ibidem*, 620).

Cuvântul **târlă** este folosit şi în literatura cultă:...**a umblat din**

târlă în târlă printre aşezările mocăneşti (Sadoveanu, **16**, p. 78**); După ce se făcu linişte deplină în târlă** (idem, **16**, p. 35); ...**era odată pe un munte o târlă** (Camilar, 197); **Am venit să mor pe târla părinţilo**r (idem, 203); **La vremea aceea în târlă nu roboteau însă decât baciul şi strungarul**... (Moroşanu, **Vârsta**, 165)

Pentru originea acestui cuvânt, **DLR** trimite la o comparaţie cu bg. **tărlo**, **tărla**, tăt. **tyrlau**; **DEX** îl compară cu scr. **trlo**, iar Ciorănescu îl consideră slav, dar îl compară cu bg. **tărlo**, sb **trlo**, cr. **tèrlo**, Scriban îl explică prin bg. **tŭrlo**, sb. **trlo** „idem".

Părerea noastră este că **târlă** a rămas până astăzi cuvânt cu etimologie necunoscută. În limbile slave (bulgară, sârbă, croată) este împrumut românesc, aşa cum este şi în maghiară (**tirla** şi **terla**, Márton, 377). În română **târlă** trebuie să fie o creaţie internă.

„**Măgură** a însemnat la început 'târlă ([…]). Târlele erau aşezate de obicei pe locuri înalte şi din această cauză o serie de munţi au primit numele 'măgura'" (G. Giuglea ş. a., **Argeşul**, p. 4).

Sinonimul aromânesc pentru **stână** este **căşáre**, pl. **căşéri** (niciodată **căşắri**, cum ne previne **DDA**, 351). Sânt prezentate câteva contexte ilustrative: **iu băgáşi căşáre**? (= unde ai instalat stână?); **nu ştii ţe-i la căşeri** (= nu ştii ce-i la stâni); **adráşi căşeáre cu γumárlu?** (ai făcut stână (situaţie) cu măgarul?); **ómlu aéstu nu-adáră căşeáre** (omul ăsta nu face brânză, nu se căpătuieşte). Întrebarea **ţe căşeáre are?** se foloseşte cu sensul „ce stare materială are?". Cuvântul este cunoscut şi în greacă, **κασεάρα**. Este moştenit din lat. **casearia** „fromagerie".

Ar. **căşáre** este cunoscut în toate graiurile aromâne din Balcani. Sânt cunoscute numele topice **Căşarea di Katră**, nume de munte lângă Avdela (vezi **DR**, IV, 1, 334); **La Căşarea al Tuvală** şi acesta nume de munte lângă Avdela; **La Căşarea din Pădzi**, nume de loc lângă Perivoli (Capidan, **Toponymie**, 61). În **DR**, IV,1, 287, Th. Capidan spune că toţi aromânii din Balcani folosesc derivatul **căşărişte** pentru a denumi locul unde a fost o stână. Toponimia de lângă Aminciu (adică Meţovo) cunoaşte numele topic **Ncăşăreţi**. Tot lângă Perivoli şi Avdela sânt numele topice **Căşărişti**, respectiv **La căşărişte** (Capidan, **Toponymie**, 61). La dacoromâni avem derivatul **căşerie** (din **căşar**) (Giuglea, **Cuvinte**, 73).

Despre **odaie**, care are şi sensul „stână", am vorbit în **Limbă şi istorie românească**, 149 ş. urm. Cuvântul are uneori şi varianta **hodaie**. Şt. Meteş, **Emigrări**, 224, consemnează următorul context: „**Pentru odăi de oi să dea numai câte 6 miei pe an de tot satul**" (doc. din 1800).

La cele spuse despre **odaie** în vol. citat mai sus, 149-150, adăugăm aici alte informaţii.

C. C. Giurescu, în **SCL**, 1961, nr. 2, p. 209, spune: „odăile apar în a doua jumătate a secolului al XVI-lea ca aşezări vechi şi binecunoscute ale crescătorilor de vite; primele ştiri le arată în părţile centrale şi de miazănoapte ale Moldovei, departe aşadar de turci şi de tătari. Aceiaşi impresie de vechime se degajă şi din actele primei jumătăţi a secolului al XVII-lea, atât în Moldova cât şi în Ţara Românească“. Istoricul crede că **odaie**, alături de alte cuvinte, ar fi un împrumut pecenego-cuman şi nu turc osmalâu. Aceeaşi idee o găsim şi în Giurescu, **Istoria românilor**, I, 200.

Ca alţi cercetători, şi Ov. Densusianu, **Aspecte**, I, 145, cunoaşte sensul păstoresc al lui **odaie**: „stână cu pereţi de trestie“.

În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, numărul aşezărilor numite **odăi** a crescut mult. Ion Donat a înregistrat, pentru Muntenia 73 de **odăi** (**FD**, IV, 123-125).

Într-un document din ţinutul Câmpulungului Moldovenesc se spune: „să fie odăi sau târlă de vite lângă păretile schitului“ (Stefanelli, 335). La începutul sec. al XX-lea, în Bucovina erau 2 cătune, o târlă şi două ferme numite **Odaia** (Grigorovitza, 154).

R. Vuia, II, 274, scrie că în Ţara Bârsei **odăile** sânt „clădiri în care se ierna la fâneţele depărtate sau greu accesibile“. Şi N. Dunăre, în **Ţara Bârsei**, I, 196-197, vorbeşte despre existenţa odăilor în această zonă. Vezi şi Stahl, **Contribuţii**, I, 289-291; Vlăduţiu, **Etnografia**, 256-257; Vrabie, **Balada**, 289, nota 104; **MDGR**, IV, 543 ş. urm.

Din folclor reţinem următoarele versuri: …**să mi-l aduci / cam cu oi / cam cu odăi / cam cu odalâcul lui** (Teodorescu, 274, unde este şi următoarea notă: „**Odalâc**, tot ce se află la o fermă, toată averea unei odăi (vile)“. În **DLR**, **odalâc** este explicat prin „târlă cu tot ce ţine de ea“, sinonim al lui **odaie**, din tc. **oda** + **lâc**); **şi-a scos Costea oile, / oile, odăile, d-a umplut câmpiile** (idem, 509). Am reţinut versurile: **Jos în lunca Giurgiului, La odaia turcului** (Tocilescu, 36), de unde se vede că în câmpie erau şi turci stăpâni de odăi.

Amintim după **Limbă şi istorie**, că **odaie** este creaţie românească, variantă a lui **hordaie** (acesta din **hordă**), **hordaie** fiind un entopic.

Se foloseşte, uneori, termenul **oierie** cu sensul „stână“ (**Buhalniţa**, 64). Şi în **DLR**, **oierie** are şi sensul „**stână**, **târlă**“.

În părţile de vest ale Transilvaniei, **mutare** este un sinonim al lui

stână (**FD**, VII, 208); **mutare d´e munt´e o** [ori] **mutărea stâna d´e munt´e** (Papahagi, **Graiul**, 227). Tot pentru Maramureş, vezi Latiş, **Păstoritul**, 294, nota 51, şi tot el citează numele de munte **Mutarea** (p. 277). **Mutare** apare frecvent la Precup, **Păstoritul**: „locul unde se aşează târla cu oile, personalul şi clădirile“ (Precup, 7); „locuința păcurarilor la munte“ (idem,11), aici cu sensul „adăpost, colibă“, „casa de la stână“ (idem,11-12). Din această lucrare reținem versurile: **Nici îi mulge oile, Nici îi muta strungile** (p. 30). Din Carpații nordici, reținem numele topic **Mutatore** (Drăganu, **Românii**, 396, 397).

Unele derivate ale lui **baci** au sensul „stână“:

Băcie „stână“ este menționat cu acest sens în culegerea lui Țiplea (105).

La vlahii din nordul Peninsulei Balcanice, în evul mediu, se folosea derivatul **bacină** cu sensul „stână, cătun“ (în regiunea Rama) (Dragomir, **Vlahii**, 65).

Th. Capidan, III, 36, prezintă derivatul **bătš¼l´ă** (= băciălă) cu sensul „stână“. Elena Scărlătoiu, în vol. colectiv **Studii de dialectologie**, 288, precizează că mr. **băcioală** „stână, căşare“ a fost împrumutat din graiuri bulgare şi macedonene, din **bačilo**, care a fost derivat de la rom. **baci**, cu sufix sud-slav.

Ov. Densuaianu, în **GS**, 1, nota că **sălaş** cu sensul „stână“ se întâlneşte la vlahii din Moravia.

Mai adăugăm că **păcurăríe** înseamnă „stână“.

Ar. **stáne**, pl. **stắniuri** şi **stắni**, „stână“, este cuvânt mult răspândit la aromâni, prezent în mai multe contexte ilustrative la T. Papahagi, în **DDA**: **stáne di câni nu s´fáțe** (= stână de câni nu se face); **jilos la stane plândze un cântic di fluiară** (= la stână plânge jalnic un cântec de fluier); **când bagă armânil'i străńiurile** (= când instalează aromânii stânile); **s´turnară pri la stăńuri** (se întoarseră pe la stâni); **si-aspargu-a noastre stăni** (= se strica ale noastre stâni) (**DDA**,1111). Tache Papahagi compara cuvântul **stane** cu gr. **σταvι** „parc de moutons“. Este de presupus că vechiul cuvânt românesc a pătruns în greacă, de unde a fost reluat de aromâni, uneori folosit în paralel cu **stână**. Slavii au împrumutat de la greci şi de la românii sud-balcanici cuvântul **stana** „stână“, apropiat în limba lor (azi bulgară ori sârbocroată) de cuvinte cu **sta**-.

Întâmplător şi nesigur, a fost înregistrat în **DDA**, 1118, termenul **stópan**, pl. **stópani**, cu sensul „bergerie“ (**GS**, IV, 380), care ar fi un împrumut din alb. **stopán** „capo dei pastori“.

Mándră are, regional, sensul „stână de oi". În **DLR** sânt două contexte ilustrative, unul dintr-un document de la 1787 şi altul din Tocilescu, **Materia1uri folklorice**, 116. Al doilea sens, care nu ne reține atenția, este „îngrăditură făcută din stuf sau din nuiele, de-a curmezişul unei ape, pentru a înlesni prinderea, păstrarea etc. peştelui". Cuvântul este considerat, corect, ca fiind împrumutat, din gr. **μανδρα** „gard", comparat şi cu bg. **mandra,** scr. **mandra**. Versurile populare **Tot mai are Costea, are, Vreo cincizeci de cățelandre, Care păzesc pe la mandre** (Tocilescu, 116), culese peste aproape un secol, sânt uşor schimbate: **Patruzeci de cățelandri, Care păzesc pe la Mandi** (Nijloveanu, 465), unde **Mandi** este considerat nume propriu. Din Budai-Deleanu, I, 187, am reținut versurile: **Ca droaia de lupi când apucă La mandra cu slabe păcurele**, în care **mandră** înseamnă „stână". Vorbind despre **mandră**, H. Mihăescu, **Influența**, 137, spune că în greacă acest cuvânt înseamnă „loc închis, stână".

Despre **mandră**. Th. Capidan, **DR**, I, 346, spune că, din vechea greacă, a trecut în latină, **mandra** „care însă nu s-a moştenit la noi". Acum are „difuziune balcanică extraordinară", fiind folosit în bulgară, sârbă, italiană, toate din gr. **μανδρα.** La români este „locul unde iernează românii nomazi din Peninsula Balcanică" (idem, *ibidem*, 298). Tache Papahagi în **DDA**, 746, prezintă termenul **mandră** „stână, loc de iernat turmele de oi şi de capre" şi precizează că „Mandra e folosită şase luni de iarnă (noiembrie-aprilie)". Îl compară cu gr. **μανδρα, mavδρι** „stână, târlă", cu alb. **mandrë** ş. a., dar îl consideră ca fiind împrumutat din it. **mandra**. Aici amintim şi cuvântul **măndrăneáuă** „câşlă de iarnă" (**DDA**, 779). Popeseu-Balkanski, 81, spun că ar. **mandre** înseamnă în Rodopi „locuri unde se prepară brânza, caşcavalul şi alte produse lactate". Totuşi amintim numele topic **Mandrişte** = **Vlaşki mandri**, la sud-vest de Graşeno (idem, 87). Ov. Densusianu, în **Aspecte**, I, 150, observă că **mandră** se foloseşte şi în terminologia creştină, **arhimandrit** fiind „mai mare peste o mandră" (Pentru aceasta,vezi şi Capidan, **Rom. nom**., 170). În **DOR**, 316, **Mandrea** şi **Mandrin** sânt antroponime, iar Capidan, **Toponymie**, 88, prezintă **Mandra** ca nume topic în apropierea oraşului Arta şi **Mandra-Hogea** ca nume de loc în Aminciu. Mai amintim şi **Paulimandra**, cetate menționată de Procopius din Caesarea în prima jumătate a sec. al Vl-lea după Hristos, pe țărmul dobrogean al Mării Negre (**Fontes**, II, 475). Aici amintim şi **Mandraliciu**, poreclă la moți şi la aromânii din Avdela (T. Papahagi, în **GS**, II, 56).

Cu etimologie necunoscută a rămas în **DLR** cuvântul **mendre** din expresia **a-şi face (a-şi bate, a-şi juca) mendrele** care înseamnă „a-şi face gusturile, a-şi satisface orice capriciu; a-şi face de cap“ şi „(cu determinări care indică persoana) a-şi bate joc de cineva; a batjocori, a necinsti o femeie“. Sânt prezentate numeroase contexte ilustrative. Al. Philippide, în **OR**, II, 723, îl consideră ca având origine obscură.

Se pare că **mendre** din această expresie este un plural al lui **mandră** şi trebuie pus în legătură cu păstoritul transhumant sau cu cel pendulator de vară – iarnă, când păstorii îşi făceau mandra în locul unde scutarul găsea loc mai bun de tomnat ori de iarnat. **A-ţi face mendrele** a însemnat iniţial „a-ţi face mandrele, a-ţi instala aşezările acolo unde pofteşti, a-ţi bate plasele de garduri pentru ocoale“. Sensul a devenit uşor peiorativ când turmele nu mai aveau libertatea să umble peste tot, când se cereau învoieli între păstori şi proprietarii de pământ. (Pentru **mandră - mendre**, vezi şi Per. Papahagi, în „**Analele Dobrogei**“, III, 540-543; Ov. Densusianu, **Aspecte**, I, 14-15).

În **DLR** se spune că în părţile de nord-vest ale Munteniei şi în sudul Transilvaniei se foloseşte cuvântul **stăuínă** cu sensul „loc cu iarbă grasă (unde a fost o stână sau unde au stat oile sterpe)“, cu unele extrase exemplificative. Astfel. **Locul unde a fost târla într-un an şi s-a părăsit. Crescând iarba verde din nou în acel loc se numeşte „stauină“** (Hasdeu); **Iaca toamna o vinit, Vărvurile o gălbinit, Stăuinele-o verzit, Stăuina sterpelor Şi târla măndzărilor** (din **GS**, VI). Cu circulaţie regională are sensul „saivan“: **Am auzit mugind din staul boii Şi turma behăind la stauină** (Murnu). În forma **stoínă**, tot regional, înseamnă „loc unde dorm noaptea vitele în timpul verii“. Un alt sens al lui **stăuină** este „sălaş“, după Udrescu, dar acest lexicolog, în **Glosar**, 248, prezintă sensul „loc retras, ferit, ascuns; ascunzătoare, sălaş“, în exemple precum: **Stăuina lupilor** (sau a vulpilor); **Stăuina şobolanilor; Stăuina tâlharilor; Stăuina banilor** (toate din Săpata de Sus - Argeş).Un alt sens este „sălaş“, la care se adaugă „vizuină“, în sfârşit, „loc plan pe vârful unui munte“ (din Iaşi - Făgăraş).

Cuvântul vine dintr-un lat. neatestat, ***stabulina**, soluţie care trebuie admisă.

G. Giuglea, **Cuvinte**, 321, 322, 323, spune că **stăunină** „are întrebuinţare în viaţa ţărănească transilvană. Foarte puţin e cunoscut în lumea de dincolo de sat. El are o întreită însemnătate pentru istoria Transilvaniei. I. Este avere curat dacoromână, fiindcă nu se află în aromână, ci îşi are culcuşul de baştină în mijlocul Carpaţilor. Deci nu

putea veni, prin migrațiuni, din Balcani, unde nu trăieşte nici cuvântul de bază **staul**. II. Este o verigă de legătură între stână şi sat, între păstorit şi agricultură. III. Formarea lui din **stab(u)lum** > **staul** + suf. -**ina**, e bine documentată"; „În adevăr înțelesul ce-1 poartă **stăuina** oglindeşte o realitate păstorească-agricolă. Însemnează „loc pe care creşte iarbă grasă, si dulce", „loc pe care a fost odată târla, ori staulul în care oile au dormit şi au lăsat gunoi, îngrăşându-l". Cuvântul a trecut peste Carpați prin păstori. G. Giuglea are informații din jud. Argeş privitoare la prezența cuvântului în viața satului românesc, cu înțelesul „Loc unde au dormit oile mai mult timp, în preajma stânii. Fiind bine îngrăşat, cresc pe el bălării (plante ierboase mari şi grase). Se găseşte de obicei pe lângă stânile părăsite". Aşadar, „unde a fost **staur**, rămâne stăuina"; „**Staurul** ține de viața sătească, iar nu de cea a transhumanței. De aceea nu există la aromâni"; „Dincolo de aria 'stăuină', în restul țării, în Muntenia, Moldova, estul şi sud-estul Transilvaniei, a pătruns şi s-a întins termenul sl. târlă"; „se zice am târlit un loc" (compară cu **stăulit**). „Toate aceste fapte vii dovedesc până dincolo de simplitatea adevărului că **stăuină** este un document tare şi autentic şi cu dată lingvistică-istorică din epoca daco-romană". Vezi şi Pitiş, 213; C. Lacea, în **DR**, II, 624-625; Ioniță, **Metafore**, 44, 45. Un sinonim aromânesc pentru **stăuină** este **căşirîşte** (**DDA**, 352).

Ov. Densusianu, în **Aspecte**, I, 96-97, scrie: „La ciobani **stână** se zice numai când e bine acoperită şi mai lărguță; când e mică şi acoperită cu scoarță şi cetină se zice **scorțar**, iar dacă e ceva mai mare – **arțar**". Hasdeu apropie cuvântul de **arete** „berbec", pl. **areți** > **arețar** „adăpost pentru areți". Densusianu observă că în Banat există derivatul **arețar** pentru „omul care păzeşte berbecii".

BIBLIOGRAFIE ŞI ABREVIERI BIBLIOGRAFICE *

AAF = „Anuarul Arhivei de Folclor“ publicat de Ion Muşlea, I (1932) - VII (1945).

Alecsandri, III = Vasile Alecsandri, **Opere**, III. **Poezii populare ale românilor** adunate şi întocmite de … Text ales şi stabilit de Georgeta Rădulescu - Dulgheru. Studiu introductiv, note şi comentarii de G. C. Nicolescu, Bucureşti, EPL, 1966.

ALR SN, II = **Atlasul lingvistic român**. Serie nouă, vol. I-II, 1956; vol. III, 1961, Bucureşti, Ed. Academiei.

ALRR Maramureş (şi Mar.) = Atlasul lingvistic român pe regiuni. Maramureş, de Petru Neiescu, Grigore Rusu, Ionel Stan, Bucureşti, Ed. Academiei. Vol. I, 1969; II, 1971; III, 1973; IV, 1997.

Amzulescu, **Cântece** = Al. I. Amzulescu, **Cântece bătrâneşti**, Bucureşti, Ed. Academiei, 1974.

„Analele Dobrogei“, I (1920) - IX (1928).

Bălăşel = Teodor Bălăşel, **Cântece populare olteneşti**. Cuvânt înainte de N. Iorga. Ediţie îngrijită de Gheorghe Alexe şi Vasile D. Nicolescu, Bucureşti, EPL, 1967.

Brâncuş, **Vocabularul** = Grigore Brâncuş, **Vocabularul autohton al limbii române**, Bucureşti, Ed. Şt. Enc., 1983.

BSRG, 1932, 1933, „Buletinul Societăţii Române Regale de Geografie“.

„Buciumul român“, Iaşi, I, 1875.

Budai - Deleanu, I., **Opere**, I. Ediţie critică de Florea Fugariu. Studiu introductiv de Al. Piru, Bucureşti, Ed. minerva, 1974.

Buhalniţa = Rodica Ciucanu, **Termeni păstoreşti în satele Buhalniţa şi Rugineşti**. Teză de licenţă, Iaşi, 1974.

Buga = Marin Buga, **Folclor de pe Argeş** în **FOM** III, 715-930, Bucureşti, EPL, 1968.

Camilar, Eusebiu, **Turmele**, Bucureşti, ESPLA, 1956 (volumul cuprinde şi romanul **Cordun**).

Candrea, **Viaţa** = I. A. Candrea, **Viaţa păstorească la megleniţi**, în GS, I (1923), p. 23 - 28.

Capidan, III = Theodor Capidan, **Meglenoromânii. III. Dicţionar megleno-român**, Bucureşti, 1935.

Capidan, **Toponymie** = Theodor Capidan, **Toponymie macédo-roumaine**, în „Langue et littérature. Bulletin de la section littéraire“, vol. III, nr. 1 - 2, Bucureşti, 1946.

Cărăbiş = Vasile Cărăbiş, **Folclor din Oltenia**, în **FOM**, III, Bucureşti, Ed. Minerva, 1968, p. 539 - 713.

Cihac, II = A. Cihac, **Dictionnaire d’ étymologie daco-romane**, Francfort s / M., 1879.

Ciorănescu = Alexandru Ciorănescu, **Dicţionarul etimologic al limbii române**. Ediţie îngrijită şi traducere din limba spaniolă de Tudora Şandru Mehedinţi şi Magdalena Popescu Marin, Bucureşti, Ed. Saeculum I. O., 2001.

Creangă, I = Ion Creangă, **Opere**. Ediţie îngrijită, note şi variante, glosar şi bibliografie de Iorgu Iordan şi Elisabeta Brâncuş, Bucureşti, Ed. Minerva, 1970.

* Nu includem în Bibliografie lucrări citate în alte lucrări.

DDA = Tache Papahagi, **Dicționarul dialectului aromân general şi etimologic**. Ediția a doua augmentată, Bucureşti, Ed. Academiei, 1974.

Densusianu, **Aspecte**, I, II = Ovid Densusianu, **Aspecte lingvistice ale păstoritului**, curs universitar, 1933 - 1934 şi 1934 - 1935.

DERS = **Dicționarul elementelor româneşti din documentele slavo-române**, 1374-1600, Bucureşti, Ed. Academiei, 1981. Redactor responsabil Gh. Bolocan.

DEX = Dicționarul explicativ al limbii române, Bucureşti, Ed. Academiei, 1996.

Diaconu, **Păstoritul** = Ion Diaconu, **Păstoritul în Vrancea**, în **GS**, IV (1930), p. 257 - 309.

Diaconu, **Vrancea**, I, II, III, IV = Ion Diaconu, **Ținutul Vrancei**. Etnografie - folclor - dialectologie, I - II, Bucureşti, EPL, 1969; vol. III - IV. **Miorița**. Ediție îngrijită şi studiu introductiv de Paula Diaconu Bălan, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989.

DA = Dicționarul limbii române elaborat de Academia Română, 1913 - 1949.

DLR = **Dicționarul limbii române**, publicat de Academia Română începând cu litera M.

DM = **Dicționarul limbii române moderne**, Bucureşti, Ed. Academiei, 1958.

DOR = N. A. Constantinescu, **Dicționar onomastic românesc**, Bucureşti, Ed. Academiei, 1963.

DR = „Dacoromania". Buletinul Muzeului limbii române", Cluj, I – 1920-1921; II – 1921 - 1922; III – 1923 - 1924; IV – 1924 - 1926 (Partea 1, 2); V – 1927 - 1928; VI – 1929 - 1930; VII – 1931 - 1933; VIII – 1934 - 1935; IX – 1936 - 1938; X – 1941.

Dragomir, **Vlahii** = Silviu Dragomir, **Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în evul mediu**, Bucureşti, Ed. Academiei, 1959.

Drăganu, **Românii** = Nicolae Drăganu, **Românii în veacurile IX - XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei**, Bucureşti, 1933.

DRH. **A, B** = **Documenta Romaniae Historica**. **A = Moldova; B = Țara Românească.**

Dumitraşcu = N. I. Dumitraşcu, **Folclor din Oltenia**, în **FOM**, vol. III, p. 5 - 202, Bucureşti, EPL, 1968.

Dumitrescu - Bistrița = Gh. N. Dumitrescu - Bistrița, **Doine, cântece şi strigături din Oltenia**, în **FOM**, vol. III, p. 205 - 273, Bucureşti, EPL, 1968.

Dunăre, **Civilizație** = Nicolae Dunăre, **Civilizație tradițională românească în Curbura Carpatică Nordică**, Bucureşti, Ed. Şt. Enc., 1984.

Eminescu, VI = Mihai Eminescu, **Opere**, VI. **Literatura populară**. Ediție critică îngrijită de Perpessicius, Bucureşti, Ed. Academiei, 1963.

FD, IV, V = **Fonetică şi dialectologie**, IV, 1962; V, 1963, Bucureşti, Ed. Academiei.

Fochi, **Miorița** = Adrian Fochi, **Miorița**. Tipologie, circulație, geneză, texte, Bucureşti, Ed. Academiei, 1964.

Fontes, II = **Fontes Historiae Dacoromanae. Izvoarele istoriei românilor**, II. De la anul 300 până la anul 1000. Publicate de Haralambie Mihăescu, Gheorghe Ştefan, Radu Hâncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Bucureşti, Ed. Academiei, 1970.

F. **Tr**., I, II = **Folclor din Transilvania**, Bucureşti, EPL, 1962.

Giuglea, George, **Cheie pentru înțelegerea continuității noastre în Dacia, prin limbă şi toponimie**, 1944, în vol. G. Giuglea, **Cuvinte**, p. 297 - 355.

Giuglea, G., **Cuvinte şi lucruri**, DR, II, 327 - 402, republicată în Giuglea, **Cuvinte**, 41 - 111.

Giuglea, **Cuvinte** = George Giuglea, **Cuvinte româneşti şi romanice**. Ediţie de Florenţa Sădeanu, Bucureşti, Ed. Şt. Encl., 1983.

Giuglea, **Fapte** = George Giuglea, **Fapte de limbă. Mărturii despre trecutul românesc. Studii de istoria limbii, etimologie, toponimie**. Ediţie îngrijită, introducere, tabel cronologic, note şi indice de Florenţa Sădeanu, Bucureşti, Ed. Şt. Enc., 1988.

Giuglea, George, **Uralte Schichten und Entwicklungsstufen în der Struktur der dakorumänischen Sprache**, Sibiu, 1944. Traducerea în limba română, în **Fapte de limbă**, p. 28 - 158 (Straturi străvechi şi stadii de dezvoltare în structura limbii române).

Giuglea, G. ş. a., **Argeşul în lumina toponimiei**, Piteşti, 1969.

Giurescu, **Istoria românilor**, I = C. C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, **Istoria românilor**, Bucureşti, Ed. Albatros, 1974.

Goga, I = Octavian Goga, **Opere.** Ediţie îngrijită, prefaţă, note, bibliografie şi indici de Ion Dodu Bălan, vol. I, Bucureşti, EPL, 1967.

Gonţa, **Persoane** = Alexandru I. Gonţa, **Indicele numelor de persoane** (din **DIR. A**). Ediţie de de I. Caproşu, Bucureşti, Ed. Academiei, 1995.

Graur, **AER** = Al. Graur, **Alte etimologii româneşti**, Bucureşti, Ed. Academiei, 1975.

Grigorovitza = Em. Grigorovitza, **Dicţionarul geografic al Bucovinei**, Bucureşti, 1908.

GS = „Grai şi suflet", I (1923 - 1924) – VII (1937).

Hasdeu, B. P., **Originile păstoriei la români**, în **Scrieri istorice,** II, Bucureşti, Ed. Albatros, 1973, p. 95 - 141.

Hogaş, Calistrat, **Opere**. Ediţie de Const. Ciopraga, Bucureşti, ESPLA, 1956.

ILR, II = **Istoria limbii române**, vol. al II-lea, Bucureşti, Ed. Academiei, 1969.

Ioniţă, **Metafore** = Vasile Ioniţă, **Metafore ale graiurilor din Banat**, Timişoara, Ed. Facla, 1985.

Iordache, **Ocupaţii**, II = Gheorghe Iordache, **Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României**, II, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1986.

Latiş, **Păstoritul** = Vasile Latiş, **Păstoritul în Munţii Maramureşului**. Ediţia II-a, Baia Mare, Ed. Proema, 2000.

Laurian - Massim, **Glossariu** = A. T. Laurian şi Ioan Massim, **Glossariu**, Bucureşti, 1876.

Manolache, **Ciobănaş** = Constantin Manolache, **Ciobănaş de la miori**. Culegere de folclor poetic de pe Valea Teleajenului, Ploieşti, 1971.

Márton = Márton Gyula şi colab., **A magyar nyelvjárások román Kölcsönszavai** / **Împrumuturile româneşti ale dialectelor maghiare**, Bucureşti, Ed. Kriterion, 1977.

MDGR, V = **Marele dicţionar geografic al României**, vol. V, Bucureşti, 1902.

Meteş, Ştefan, **Emigrări româneşti din Transilvania în secolele XIII - XX**. Ediţia a 2-a, Bucureşti, Ed. Şt. Enc., 1977.

Mihaly, **Diplome maramureşene din secolul XIV şi XV**. Adunate şi comentate de Ioan Mihaly de Apşa, Maramureş - Sighet, 1900.

Mihăilă, **Dicţionar** = G. Mihăilă, **Dicţionar al limbii române vechi** (**sfârşitul sec**. **X** - **începutul sec**. **XVI**), Bucureşti, Ed. Enciclopedică Română, 1974.

Moroşanu, **Vârsta** = George Moroşanu, **Vârsta neuitării**, Bucureşti, Ed. Ion Creangă, 1973.

Muntean, G., **Folclor din Suceava**, cules de George Muntean, Suceava, 1959.
Muşlea = I. Muşlea, **Cercetări etnografice şi de folclor**, vol. I - II. Ediţie de Ion Taloş, Bucureşti, Ed. Minerva, 1972.
Neagu = Gh. I. Neagu, **Colinde din Ialomiţa**, Roşiori de Vede, 1946.
Neagu, Gh. I., **Folclor din Câmpia Dunării**, în **FOM, IV**, EPL, 1969, p. 5 - 428.
Nijloveanu = Ion Nijloveanu, **Poezii populare de pe Argeş şi Olt**, în **FOM**, IV, 431 - 825, Bucureşti, EPL, 1969.
Nisioiu, Dragoş, **Eminescu şi muntele**, Iaşi, Ed. Bucovina, 1999.
Oarcea = Vasile Oarcea, **Poezii populare din Ţara Zărandului**, Bucureşti, Ed. Minerva, 1972.
Oprişan = I. Oprişan, **Folclor din Moldova de Jos**, în **FM**, II, p. 1 - 444, Bucureşti, EPL, 1969.
Papahagi, **Graiul** = Tache Papahagi, **Graiul şi folclorul Maramureşului**, Bucureşti, 1925.
Pascu, **DÉtMR** = Giorge Pascu, **Dictionnaire étymologique macédo - roumain**, I, II, Iaşi, 1926.
Pascu, **Sufixe** = Dr. G. Pascu, **Sufixele româneşti**, Bucureşti, 1916.
Pauleti = **Cântări şi strigături româneşti de cari cântă fetele şi feciorii jucând**. Scrise de Nicolae Pauleti din Roşia în anul 1838. Ediţie critică, cu un studiu introductiv de Ion Muşlea, Bucureşti, 1962.
Pătruţ, **Folclor** = I. Pătruţ, **Folclor de la românii din Sâr**bia, în **AAF**, VI, 1942, p. 329 - 384.
Pătruţ, **Studii** = I. Pătruţ, **Studii de limba română şi slavistică**, Cluj, Ed. Dacia, 1974.
Petrovici, E., **Le latin oriental possédait-il des élémentes slaves ?** în **RRL**, XI, 1966, 313 - 321.
Philippide, **OR**, II = Alexandru Philippide, **Originea românilor**, Iaşi, I, 1925; II, 1928.
Pitiş = Ion Muşlea, **George Pitiş folclorist şi etnograf**, Bucureşti, EPL, 1968.
Poghirc, C., **B. P. Hasdeu, lingvist şi filolog**, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1968.
Pompiliu = Miron Pompiliu, **Literatură şi limbă populară**. Ediţie şi studiu introductiv de Vasile Netea, Bucureşti, EPL, 1967.
Popescu, R. Sp., **Graiul** = Radu Sp. Popescu, **Graiul gorjenilor de sub munte**, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1980.
Popescu – Balkanski = Radu Sp. Popescu, Todor Balkanski, **Aromânii din Rodopii Bulgariei şi graiul lor**, Craiova, Ed. Beladi, 1995.
Popescu -Sireteanu, I., **Memoria limbii române**, I, II, Iaşi, Ed. Bucovina, 1997, 1998.
Precup, = Dr. Emil Precup, **Păstoritul în munţii Rodnei**, Cluj, 1926.
Puşcariu, **Studii istroromâne**, III, Bucureşti, 1929.
Reteganul = Ioan Pop - Reteganul, **Poveşti ardeleneşti**, Bucureşti, Ed. Tineretului, 1957.
Russu, **Etnogeneza** = I. I. Russu, **Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic şi componenţa latino-romanică**, Bucureşti, Ed. Şt. Enc., 1981.
Sadoveanu, 8 = Mihail Sadoveanu, **Opere**, vol. 8, Bucureşti, ESPLA, 1957; vol. 10, Bucureşti, ESPLA, 1957; vol. 16, Bucureşti, ESPLA, 1959.
Scriban = August Scriban, **Dicţionaru limbii româneşti**, Iaşi, 1939.
Snoava, IV = **Snoava populară românească**, vol. IV. Ediţie critică de Sabina - Cornelia Stroescu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989.

Stahl, H., **Contribuții**, I = Henri H. Stahl, **Contribuții la studiul satelor devălmaşe româneşti**, vol. I, Bucureşti, Ed. Academiei, 1958.

Stănculescu = I. Stănculescu, **Folclor din Oltenia**, în seria **FOM**, III; p. 405 - 533, Bucureşti, EPL, 1968.

Stoian, **Păstoritul** = I. I. Stoian, **Păstoritul în Râmnicul Sărat**, în **GS**, VI, 1933 - 1934, p. 41 - 74.

Teodorescu, G. Dem, **Poezii populare române**, Bucureşti, 1885.

Tiktin, I, II, III = H. Tiktin, **Rumänisch-deutsches Wörterbuch**, I, 1903; II, 1911; III, 1925, Bucureşti.

Timoc = Cristea Sandu - Timoc, **Cântece bătrâneşti şi doine**, Bucureşti, EPL, 1967.

Tocilescu = Gr. G. Tocilescu, **Materialuri folcloristice**, vol. I. **Poezia poporană. Partea I**, Bucureşti, 1900.

Vlăduțiu, **Etnografia** = Ion Vlăduțiu, **Etnografia românească**, Bucureşti, Ed. Ştiințifică, 1973.

Vrabie, **Balada** = Gheorghe Vrabie, **Balada populară română**, Bucureşti, Ed. Academiei, 1966.

Vraciu, A., **Studii de lingvistică generală**, Iaşi, Ed. Junimea, 1972.

Vuia, II = Romulus Vuia, **Studii de etnografie şi folclor**. Ediție de Mihai Pop şi Ioan Şerb, vol. II, Bucureşti, Ed. Minerva, 1980.

Résumé

L'étude ci-présent fait partie d'un travail très ample sur la *Terminologie pastorale* et s'occupe, du point de vue linguistique, d'un des termes les plus importants du voccabulaire des bérgères: ***stână***.

L'auteur commence par un exposé cronologique des explications étimologiques pour ce mot, à la fin duquel on conclut que parmi les differentes origines proposées par les chercheurs – autochtone, slave, latine, iranniene –, on ne retrouve aucune opinion soutenant l'origine roumaine.

Ensuite, il nous parle de la propagation du mot et de ses dérivés dans les dialectes roumains, de leur sens different et des toponymes liés à ce terme.

Enfin, à titre d'hypothèse, s'avance une possible étimologie roumaine, argumentée du point de vue phonétique et comparatif, selon laquelle ***stână*** pourrait venir du mot ***coastă*** (pente, versant), plus précisement, du dérivé ***costână*** (le lieu préponderent pour installer la bergerie).

La conclusion est que, à ce qui concerne le problème de l'origine de ce terme, aucune solution ne peut passer pour définitive, mais la théorie de l'origine autochtone ou celle de l'origine roumaine paraissent les plus pertinentes.

Dans un dernier chapitre, l'auteur s'occupe des synonimes du mot ***stână*** dans la langue roumaine – *târlă*, *căşare*, *odaie*, *băcie*, *mandră*, *stăuină* - et de leur dérivés.

UN MEŞTEŞUG DISPĂRUT. OLĂRITUL LA CURTENI – HUŞI

Ovidiu FOCŞA

Continuitatea creaţiei populare ţărăneşti, precum şi dispariţia unor forme de cultură materială de tipul centrelor de olărit, ridică astăzi multiple probleme de abordare. În ultimii ani s-a observat o degradare continuă a relaţiei dintre elementele civilizaţiei actuale şi cea a unor meşteşuguri tradiţionale, specifice spaţiului românesc, a căror produse îşi găsesc cu greu locul pe o piaţă aflată într-o continuă căutare a identităţii.

Transmise din generaţie în generaţie, meşteşugurile au jucat un rol important în viaţa fiecărei comunităţi, contribuind la dezvoltarea satului românesc. Prin amploarea pe care au dobândit-o datorită importanţei lor, meşteşugurile şi-au pus amprenta asupra economiei rurale din cele mai vechi timpuri până în prezent, lăsând urme vizibile şi astăzi. Dintre meşteşugurile cu implicaţii majore asupra vieţii arhaice a satului românesc se remarcă olăritul, ca fiind una din cele mai vechi forme de manifestare artistică.

Îndeletnicire de bază, producerea ceramicii a cunoscut de-a lungul timpului un proces evolutiv, perfecţionarea tehnicii de prelucrare a lutului, modelarea şi arderea sa, stând mărturie în acest sens. „Acest meşteşug se caracterizează nu numai printr-o venerabilă vechime pe scara evoluţiei societăţii ci şi printr-un remarcabil tradiţionalism”[1]. De altfel, acest tip de ceramică neagră sau roşie de factură utilitară, a fost caracteristic întregului spaţiu moldovenesc, excepţie făcând acele localităţi unde caracteristicile fizice ale materiei prime nu îngăduiau realizarea oalelor de vatră.

Activitatea centrelor de olărit din Moldova a cunoscut o dinamică majoră, cea mai mare parte a lor atingând apogeul la mijlocul secolului trecut. După această perioadă, datorită concurenţei produselor de fabrică, mult mai ieftine şi mai uşor de procurat, ce au început să pătrundă în satul românesc, meşteşugul a început să decadă, panta descendentă prelungindu-se până în zilele noastre, astfel că numărul centrelor de olărit s-a redus treptat. De asemenea, un alt motiv care a

[1] Voica Maria Puşcaşu, Victoria Semendeaev, *Consideraţii privind tehnologia de ardere a pieselor ceramice din Moldova*, în **R.M.**, nr. 3/1991, p. 61.

cauzat reducerea dramatică a numărului de olari este şi lipsa de interes manifestată de generaţia actuală faţă de arta populară. În aceste condiţii, majoritatea meşterilor olari, ajunşi la o vârstă înaintată, pe fondul lipsurilor materiale, abandonează în mare parte meşteşugul.

O astfel de aşezare, ce a cunoscut evoluţia oscilantă a practicării olăritului este şi Curtenii, din zona Huşi, Vaslui. Administrativ, satul ţine de comuna Olteneşti, şi alături de Zgura şi Olteneşti formează una din cele mai importante arii de manifestare a culturii populare din centrul şi estul Moldovei. Situat într-o zonă geografică în care aspectul deluros al reliefului este principala sa coordonată, pe Valea Lohanului în Podişul Central Moldovenesc, premisă favorabilă apariţiei şi dezvoltării acestui meşteşug, satul Curteni, s-a făcut remarcat în peisajul olăritului tradiţional moldovenesc o dată cu sfârşitul secolului al XIX-lea. Existenţa sa artistică a fost marcată în principal de prezenţa unor olari pricepuţi, printre care amintim pe Costea Olarul şi fii acestuia, Ion şi Grigore, primii meşteri din sat, iar mai târziu, Vasile Ochiană şi fraţii Sârbu, Petru şi Constantin, au întregit numărul celor care s-au dedicat practicării acestui meşteşug. Începând cu deceniul şapte al secolului trecut, producţia ceramică a intrat într-un accentuat proces de restrângere, ceea ce a dus la dispariţia centrului la sfârşitul anilor '70. Fiindu-i caracteristică ceramica utilitară, neagră în principal, olarii de aici s-au adaptat nevoilor tot mai crescânde ale pieţei, realizând mai ales olărie folosită în gospodărie de fiecare sătean, la pregătirea şi servirea hranei. Centrul s-a dezvoltat treptat, atingând apogeul la mijlocul secolului trecut. Aşezat într-o zonă cu bogate resurse de materie primă, pământul galben şi lemnul aflându-se din abundenţă în pădurile din apropiere, Curtenii au cunoscut o evoluţie oscilantă alternând perioadele de mare efervescenţă susţinute în principal de creaţia lui Vasile Ochiană, sufletul acestui centru, cu perioade mai dificile, ce au coincis cu dispariţia meşterului, în 1964, la vârsta de 90 de ani. De asemenea, centrul a trebuit să suporte şi concurenţa satului vecin, Zgura, de mare însemnătate în ceramica populară moldovenească, cu producţie mult mai însemnată cantitativ şi calitativ, existent şi astăzi, şi care prin amploarea sa, ar fi putut avea şi el o contribuţie la stingerea treptată a Curtenilor ca centru ceramic.

Făcând specificaţia că de-a lungul timpului satul Curteni a mai fost în atenţia cercetătorilor, realizându-se şi un bogat material[2], în cazul

[2] Gheorghe Dinuţă, *Curtenii, un sat de răzeşi din zona Huşilor*, în „Studii şi Cercetări. Muzeul Satului”, 1971, p. 119.

de față vom puncta numai anumite elemente definitorii pentru regiunea studiată. Aşezat într-o veche vatră istorică, „pe teritoriul satului Curteni au fost identificate urmele unei locuințe din secolele VI-V î. Hr. în care s-au găsit vase autohtone din ceramică, lucrate la roată, amfore greceşti, precum şi vestigiile unei aşezări geto-dace din secolele V-IV î. Hr”[3], Curtenii fac parte din acea categorie a satelor tipic moldoveneşti cu structură răzeşească. După denumire, „satul îşi trage numele de la locuitorii care aveau diverse servicii mari sau mici pe lângă curtea domnească, păstrându-şi pământul de-a lungul timpului”[4]; ceea ce ne conferă vechimea acestei aşezări, „majoritatea satelor de pe vale Lohanului sunt atestate în documente cu mult înainte de secolul al XIV-lea, lucru dovedit şi de materialele arheologice”[5]. Densitatea mare a satelor din această regiune a fost influențată şi de prezența unui mediu geografic favorabil determinat de un relief deluros ce străjuieşte valea Lohanului, creând astfel premisele unor vechi vetre de locuire, în zone relativ izolate, cu o mare siguranță a locuitorilor. Străjuit de dealurile Chiliile, Călugărița, Beldimanul şi Cuza, Curtenii au fost stăpâniți de-a lungul timpului de vechi familii boiereşti între care s-a remarcat în primul rând neamul Agriceştilor, după cum relatează documentele în care se arată că „în secolul al XVIII-lea întregul trup de moşie a Curtenilor, împreună cu alte sate aparține lui Grigore Agarici, călăraş de Țarigrad şi vornic de Poartă”[6]. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea are loc o importantă creştere a numărului de locuitori şi implicit a gospodăriilor, pe fondul destrămării obştei săteşti devălmaşe ceea ce a dus la stabilirea în Curteni a numeroşi locuitori veniți din zonele învecinate şi chiar de mai departe.

Datorită caracterului răzeşesc al Curtenilor, ocupația de bază a oamenilor a fost lucrul pământului, creşterea animalelor şi mai rar practicarea unor meşteşuguri, ele trecând adesea pe planul secundar în preocupările sătenilor. În aceste condiții apariția olăritului la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea apare ca ceva firesc. Acest lucru a fost posibil şi datorită stabilirii în Curteni a unui meşter harnic şi priceput, Vasile Ochiană.

---

[3] Dan Ghinea, *Enciclopedia Geografică a României*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2002, p. 913.

[4] Gheorghe Melinte, *Călătorii pe harta ținutului Huşi*, f. l., f. a., p. 72.

[5] Gheorghe Dinuță, *op .cit.,* p. 122.

[6] Apud Gheorghe Dinuță, *op. cit.*, p. 123.

Începutul timid al practicării olăritului în mediul rural s-a datorat faptului că multe secole la rând producerea ceramicii în Moldova, a fost mai mult apanajul spaţiului urban, Baia, Siret, Suceava, Roman, fiind printre cele mai renumite. În tot acest timp ceramica rurală a cunoscut un ritm mai lent de dezvoltare, venit pe fondul unei realităţi sociale în care ţăranul nu era încurajat şi motivat să dezvolte acest meşteşug. „Astfel se remarcă slaba diversificare a produselor ceramice din mediul sătesc, repertoriul formelor de vase ale olăriei rurale rămâne, nediferenţiat din punct de vedere funcţional, restrângându-se la categoria vaselor de bucătărie”[7]. O dată cu primii ani ai secolului al XX-lea se constată o oarecare revigorare a meşteşugului, venită pe fondul diversificării tipurilor de produse şi a creşterii numărului de olari din mediul sătesc. Acest lucru a fost posibil şi datorită căutării tot mai mari pe care a început să o aibă acest tip de produse. Referitor la numărul şi diversitatea producţiei de olărie din Podişul Moldovei la începutul secolului XX, stă mărturie o statistică ce arată participarea unui număr însemnat de meşteri la Concursul de olărie din 1908 din Bucureşti. În acest sens, Moldova a fost prima între provinciile istorice participante, „cu un număr de 21 de centre, 58 de olari şi 261 de piese”[8].

Sub aceste auspicii pozitive apare şi prima menţiune a centrului de ceramică, la sfârşitul secolului al XIX-lea, primele tipuri de vase fiind realizate de Costea Olarul. La începutul secolului al XX-lea, s-a făcut remarcat şi meşterul Vasile Ochiană a cărui producţie ceramică a fost mult mai importantă din punct de vedere calitativ şi cantitativ. Asupra creaţiei acestui meşter popular ne vom referi în principal în lucrarea de faţă. Născut în anul 1879, el a venit şi s-a stabilit împreună cu familia în Curteni, unde şi-a întemeiat o frumoasă gospodărie. De loc era dintr-un sat din apropierea Vasluiului, după relatările nepotului său, Adrian Ochiană, băiatul mai mare al singurului fiu al meşterului, Constantin. Datorită în principal priceperii lui, Curtenii s-au impus în timp ca un reper în ceramica moldovenească, fiind menţionat ca centru pe harta centrelor producătoare de olărie din Moldova (secolele XVIII-XX)[9].

---

[7] Elena Busuioc, *Ceramica de uz comun nesmălţuită din Moldova*, Bucureşti, Editura Academiei, 1975, p. 76.

[8] Silvia Zderciuc, Mircea Dumitrescu, *Concursul de olărie din 1908*, în **R.M.**, nr.1/1970, p. 68.

[9] Victoria Semendeaev, Voica Maria Puşcaşu, *Centre producătoare de olărie din Moldova (secolele XVIII-XX)*, Iaşi, 1996, p. 30.

Ceramica realizată de acest meşter era constituită în principal din olărie neagră de factură grosieră, dar cu un bun simț al proporțiilor. Aceasta se încadrează în specificul ceramicii moldoveneşti de tradiție dacică, care a precumpănit de-a lungul timpului în favoarea celei cu rol decorativ. Faptul că majoritatea vaselor realizate de meşter erau folosite pentru prepararea şi păstrarea hranei, a determinat o dezvoltare rapidă a centrului, ele având de obicei cea mai mare căutare.

Lutul ca materie primă folosită, era extras din cariera de la baza dealului Cuzoaiei, aflat în apropierea satului. Fiind bogat în argilă, cu însuşiri fizice bune (cleios şi poros), el se preta bine la realizarea vasele de vatră. Odată adus în gospodărie, era supus operațiunilor obişnuite de pregătire ce nu diferă de cele întâlnite în alte zone; era pus la dospit într-o îngrăditură de nuiele aflată în curtea casei, era udat, curățat de impurități şi în final tăiat felii, căpătând o bună plasticitate pentru a putea fi prelucrat.

În privința arderii, ea se realiza cu ajutorul unui cuptor tronconic de tip fântână, cu vatra organizată ca o masă, înconjurată de o cărare, pentru o mai bună distribuire a căldurii în interiorul său. Acest tip de cuptor este specific zonei centrale a Moldovei, localnicii numindu-l horn. El era amenajat în grădina din curtea casei, fiind săpat până la adâncimea de un metru, unde se organizează vatra. Cuptorul seamănă cu un trunchi de con, având o masă de pământ ridicată în mijlocul lui. Gura de foc, pe unde se încărca cu lemne era situată la baza sa, accesul la ea fiind făcut printr-un şanț. Încărcarea lui se făcea pe sus, oalele fiind astfel aşezate (cap în gură), încât să permită o bună răspândire a căldurii în interior. Astfel de cuptoare mai sunt întâlnite şi la Zgura, Brădeşti, Iucşa, ele fiind trecute şi pe harta cuptoarelor de ceramică din Moldova[10]. Lemnul folosit la arderea oalelor era de esență tare, în principal stejar şi carpen, acesta fiind preferat altor esențe lemnoase datorită capacității calorice ridicate. Cuptorul astfel pregătit era lipit cu lut, lăsându-se un mic orificiu pentru evacuarea fumului, ce avea să fie acoperit ulterior în cea de-a doua fază a arderii .Întregul proces dura până la 4 zile în funcție de condițiile vremii, interesant fiind faptul că în tot acest timp olarul proceda la o rotire a vaselor în interiorul său, astfel că cele de sus erau schimbate cu cele de jos pentru o mai bună uniformizare a căldurii în interiorul cuptorului, obținându-se o ardere completă.

---

[10] Florea Bobu Florescu, *Evoluția cuptoarelor de ceramică din Moldova*, în *Studii şi cercetări de etnografie şi artă populară*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1965, p. 188.

Oalele realizate de meşter se înscriu în tipologia ceramicii tradiţionale moldoveneşti. Astfel, aveau corpul bombat, formele pentru foc fiind mai scunde şi mai late cu gura largă, fiind prevăzute adesea cu două torţi. Ulcioarele erau cu gâtul scurt şi îngust ce se termina cu buza uşor răsfrântă, unele dintre ele fiind prevăzute şi cu cioc pentru a înlesni mai uşor folosirea lor. Toate erau prevăzute cu toartă, ce pleca imediat de sub buză, prelungindu-se pe pântecele vasului. Chiupurile aveau o formă ovoidală cu gâtul scurt aproape insesizabil, ce se termina cu o buză îngroşată uşor răsfrântă în afară. Datorită capacităţii lor foarte mari, adesea aveau 10-15 litri, se lucrau mai greu, fiind necesară realizarea lui pe bucăţi. Străchinile de formă tronconică şi oalele de lapte „lăptăreţele" vin să întregească repertoriul tipologic al ceramicii de Curteni. În privinţa motivelor ornamentale trebuie remarcat modul discret de reprezentare, de altfel aceasta fiind o caracteristică a ceramicii utilitare. Atât în cazul oalelor negre cât şi a celor roşii, principalul element ce apare îl reprezintă linia dreaptă sau vălurită ce formează un şir de cercuri concentrice realizate prin imprimare cu ajutorul colţului fichieşului sau cu rotiţa, ele fiind singurele elemente decorative întâlnite. „Acesta este unul din puţine motive ornamentale care s-au transmis aproape neîntrerupt în decorarea ceramicii, din epoca străveche până astăzi[11]".

Produsele realizate de Vasile Ochiană s-au caracterizat printr-o bună calitate, datorată în principal seriozităţii şi priceperii cu care meşterul a abordat acest meşteşug.. În acest sens în toamna anului 1908 el a primit invitaţia de a participa la concursul de olărie ţinut la Bucureşti şi organizat de „Societatea Domniţa Maria", ce avea ca scop „sprijinirea şi răspândirea în România a artei naţionale, scop ce este enunţat în statutul pe baza căruia funcţiona sus numita Societate[12]". Împreună cu meşteri din Zgura, Creţeşti, Olteneşti, localităţi situate în aceeaşi regiune, Vasile Ochiană a reprezentat cu bine zona geografică a Moldovei, bucurându-se de aprecierile organizatorilor. Dacă avem în vedere că „meşterii olari invitaţi să participe la acţiunile societăţii erau rugaţi să respecte formele, motivele şi o cromatică tradiţională[13]", ne dăm seama că ceramica lui întrunea această calitate, ce este certificată de participarea cu succes la această manifestare.

[11] Marcela Focşa, *Ceramica populară ornamentată cu val*, în **R.M.**, nr. 6/1973, p. 546.
[12] Silvia Zderciuc, Mircea Dumitrescu, *op. cit.*, p. 65.
[13] *Ibidem*, p. 66.

În privința modalității de distribuire a mărfii menționăm că cea mai mare parte a ei era vândută direct de acasă, unde era cumpărată de localnici sau de intermediarii veniți de la munte şi care ofereau în schimbul ei, de regulă, produse agricole. O altă cantitate era vândută în localitățile din apropiere cu ocazia săptămânalelor zile de târg sau la iarmaroacele anuale ce erau prilejuite de anumite sărbători religioase sau populare. Astfel, la Huşi unde mergea cel mai des, fiind şi cel mai aproape, ducea de obicei câte o căruță plină. De cele mai multe ori nu mai reuşea însă să ajungă la târg, pentru că era aşteptat la intrare în oraş de comercianții evrei, care o cumpărau pe sume frumoase pentru a o revinde ulterior[14]. Fiind o zonă preponderent viticolă, o mare căutare o aveau cănile şi ulcioarele de diferite mărimi, atât de necesare în cramele din zonă. De asemenea, legat de cultul morților, s-a dezvoltat o întreagă gamă de vase ceramice ce însoțeau produsele alimentare ce erau date de pomană. Conform credinței că, „alături de ofrande alimentare, trebuie să dai vesela necesară împlinirii actului alimentar (vase, căni)”[15] exista obiceiul de a dărui conform conceptului „cine dă, lui îşi dă şi oricând vei da, vei găsi”[16], putem menționa o serie de practici ce aveau loc mai ales cu ocazia unor sărbători şi zile de pomenire a celor dispăruți. Astfel, toamna după culesul strugurilor „se dă de pomană din primul vin, înainte de a începe să bei”. De asemenea, cu ocazia moşilor de vară se făceau „ulcelușe mici şi le dădea cu lapte cu un trandafir deasupra cu o plăcințică”[17]. La Sf. Ilie, exista obiceiul de a se da ulcele de lut pline cu miere de albine. După cum observăm, există o strânsă legătură între oala de lut şi ritualul darului, „oala arsă în cuptor are viață şi, ca urmare, poate fi jertfită, adică dată de pomană în locul oricărui organism însuflețit, uman sau divin”[18]. Primăvara, o mare căutare o aveau oalele de lapte, „lăptărețele”, pentru că exista un exces de lapte, deoarece fătau vacile, în timp ce în sezonul de toamnă, pentru că începea sezonul nunților, erau căutate oalele de mari dimensiuni, cele de sarmale de mare capacitate (4-8 litri), borcanele şi chiupurile. Aşadar asistăm la o

[14] Inf. Adrian Ochiană, 50 ani, agricultor, satul Curteni, com. Olteneşti, jud. Vaslui (înregistrare mg., iulie 2004).

[15] Apud Ofelia Văduva, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, p. 135.

[16] Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Editura Saeculum I. O., 1997, p. 17.

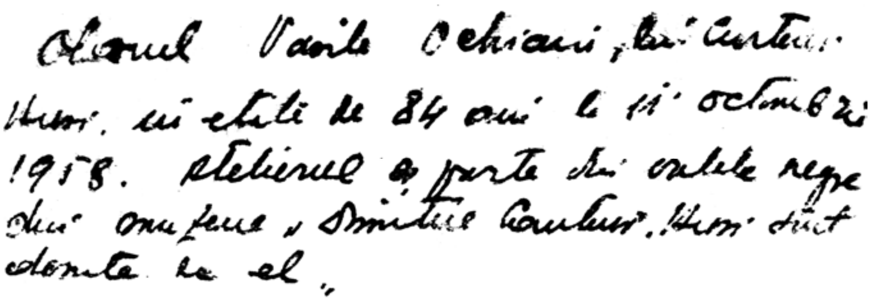
[17] Inf. Gheorghe Folescu, 80 ani, agricultor, satul Curteni, com. Olteneşti, jud. Vaslui (înregistrare mg., iulie 2004).

[18] Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 45.

diversificare a mărfii în funcţie de sezon, meşterul reuşind să obţină o tipologie diversă.

Surprinderea realităţilor actuale a unor meşteşuguri tradiţionale comportă multe direcţii de acţiune. Este aproape de necrezut cum într-o perioadă atât de scurtă de la dispariţia centrului de olărit, să nu mai fie găsită aproape nici o dovadă că acolo cândva s-au lucrat oale. În afara celor câteva vase ce au mai fost găsite pe la localnici şi la muzeul orăşenesc din Huşi, în rest nu a mai putut fi găsit nici cuptorul de ars oale, nici uneltele folosite la realizarea oalelor. Cu greu am reuşit să reconstituim gospodăria lui Vasile Ochiană, datorită în principal informaţiilor primite de la fiul său Adrian. Chiar localnicii mai în vârstă îşi amintesc, cu greu, că acolo a fost cândva un centru de olărit.





Abstract

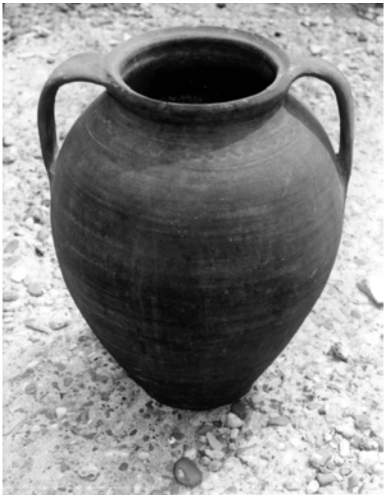
In the specialized literature, the village of Curteni, within the area of Huşi, county of Vaslui, is presented as a producer of black and red ceramic ware, the red pottery being also enemeled, starting from the 19th century.

Morphologically, the ceramics produced down there can be included in the bigger category of utilitarian pottery necessary for preparing and keeping food items. Given its age, this type of ceramic ware is righteously considered as the oldest one still in use nowadays. Most of the pottery production centres in Moldavia took over the shapes, decoration and typology of pots specific to the La Tène period in Dacia.

Playing an important role in the economy of the area – as a matter of fact pottery has been a very renowned craft within the Central Moldavian Plateau – the production of ceramic ware in Curteni is the work of talented craftsmen and Vasile Ochiană is one of the best. The pots he created have been appreciated by the inhabitants of the area with the occasion of local fairs and markets, but also during specialized events of greater amplitude, such as the Pottery Contest of 1908 in Bucharest.

Typologically, out of the black ceramic ware produced by the above craftman, mention should be made of the huge pots, of ovoid shapes, dishes, milk pots, pitchers of various shapes and dimensions, the străchinile, oalele de lapte, ulcioarele de forme şi mărimi diferite, pouring cups, all of them being part of a very wide series of objects.

The presentation of some aspects of folk life and culture specific to the village of Curteni, strictly related to the production of ceramic ware, offers a larger picture as for the role of various crafts within the life of the rural community.









Ceramică neagră de Curteni – Huşi

EXPUNEREA INSTALAȚIILOR TEHNICE POPULARE ÎN MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI DIN IAŞI. REALITĂȚI ŞI PERSPECTIVE*

Marcel LUTIC

Motto:
„Nu există legi şi norme imuabile în organizarea muzeelor”
(M. Deac)
„Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei nu se va limita ca să fie vizitat – şi atâta tot – ca orice muzeu. Fiindcă nu orice muzeu răsfrânge în aceeaşi măsură ca un muzeu etnografic icoana neamului nostru”
(Ion Chelcea)

În mediile muzeale se discută, e drept, mai mult ocazional, despre modalitățile prin care, ceea ce numim, în limbaj de specialitate, *instalații tehnice populare (*sau *țărăneşti), pot fi puse cât mai bine în valoare*. În acest context, admițând *ab initio* că în acest material nu există 100% idei novatoare, am dori să exprimăm câteva puncte de vedere vizavi de această problematică. Amintim că am consultat bibliografia românească de specialitate la această temă, însă am constatat raritatea unor astfel de studii[1]. Valoarea acestui material, nota sa de originalitate, vine dinspre opiniile, adeseori personale, opinii care,

---

* Materialul a fost prezentat, sub formă de comunicare, la Simpozionul „Civilizația lemnului”, organizat de Muzeul Etnografic al Bucovinei, Suceava, 28-29 iunie 2000.

[1] Unele studii se axează pe descrierea instalațiilor tehnice populare din respectivul muzeu, în vreme ce majoritatea prezintă instalații aflate încă *in situ* într-o anume localitate sau zonă. Nu vom aminti aici decât cele câteva studii care ne-au folosit nemijlocit la realizarea prezentului material. O. Anastasiu, *Industriile săteşti în raport cu localizarea marii industrii*, Bucureşti, 1928; Gheorghe Bodor, *Prese de ulei în Muzeul Etnografic al Moldovei*, în „Sesiunea de comunicări ştiințifice a muzeelor de etnografie şi artă populară”, Bucureşti, 1969, p. 301-321; Melania Ostap, Victoria Semendeaev, *Pivele de bătut sumane de pe Valea Şomuzului*, în aceeaşi publicație, p. 323-332; Corneliu Istrate, *Despre drîstele din Moldova în secolul al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Studii şi cercetări ştiințifice. Istorie”, nr. 1/1962, p. 121-128; Dragoş Cusiac, *Pivele de bătut sumani, instalații tradiționale de largă răspândire în Bucovina*, în „Studii şi comunicări de istoria civilizației populare din România”, Sibiu, 1981, vol. II, p. 169-180; Eva Giosanu, *Contribuții la studiul teascului de ulei de la Ruginoasa*, în **A.M.E.M.**, Iaşi, I/2001, p. 229-241; Vasile Munteanu, *Piuăritul pe Valea Moldovei*, în aceeaşi publicație, p. 257-269.

într-un viitor neprecizat, ar putea deveni argumente pentru o mai atrăgătoare expunere a bunurilor de patrimoniu din Sectorul Instalaţiilor tehnice populare de la Muzeul Etnografic al Moldovei.

Puţină istorie e, credem, binevenită. Muzeul Etnografic al Moldovei îşi are sediul în somptuosul Palat al Culturii din Iaşi (fig. 1), clădirea fiind realizată în stil neogotic flamboyant[2]. Desigur, cele patru muzee amplasate în Palat au avut mari probleme atunci când au trebuit să-şi organizeze, în anii 1955-1960, expoziţiile de bază; există destule mărturii, mai ales orale, în acest sens. Construit iniţial spre a fi sediul unor instituţii administrative şi juridice, numele fiind chiar Palatul Administrativ şi de Justiţie[3], a devenit în 1954, printr-o hotărâre a Consiliului de Miniştri, Palat al Culturii[4]; arhitectura sa monumentală a pus mari probleme şi



Fig. 1. Palatul Culturii din Iaşi

muzeografilor etnografi, cu atât mai mult acestora, cu cât era vorba de reprezentarea unei lumi arhaice într-un spaţiu cvasilaicizat, încărcat de alte semnificaţii, specifice unui cu tot alt orizont decât celui tradiţional[5]. Aceste gânduri, şi multe altele, au frământat, cu siguranţă, mintea şi sufletul lui Ion Chelcea, Emilia Pavel, Gheorghe Bodor, Petru Cazacu şi Victoria Semendeav, aceştia fiind muzeografii care au avut dificila sarcină a

[2] Claudiu Paradais, *Palatul Culturii*, Iaşi, 1972, p. 7.

[3] *Ibidem*, p. 8.

[4] Petru Cazacu, *Preocupări pentru organizarea unui muzeu etnografic la Iaşi*, în „Cercetări istorice”, Iaşi, VII/1976, p. 27; Emilia Pavel, *Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei Iaşi*, în **A.M.E.M.**, I/2001, p. 23.

[5] Nicolae Ungureanu, Marcela Focşa, *Probleme privind organizarea expoziţiilor de muzeu*, în **R.M.**, nr. 3/1966, p. 254.

adaptării unei expoziţii etnografice de bază la condiţiile oferite de spaţiul interior al Palatului[6]. Trebuie să recunoaştem astăzi, la aproape 50 de ani de la „naşterea” primei expoziţii etnografice la Iaşi, că cei cinci muzeografi, de altfel reputaţi specialişti ai domeniului, au gândit şi ales unele din cele mai adecvate soluţii pentru contextul dat; afirmăm aceasta ştiind că „transformarea unor palate în muzee nu întotdeauna a încăput pe mâna celor mai entuziaşti arhitecţi şi muzeografi”[7].

Ideea amplasării unor instalaţii tehnice, unele dintre ele extrem de voluminoase şi cântărind câteva tone, în interiorul Palatului, ba chiar la etajul I al clădirii, nu a fost deloc agreată de conducerea de atunci a instituţiei muzeale ieşene. Făcând abstracţie de tradiţiile pe care ţăranii din Moldova le aveau în privinţa producerii uleiului cu ajutorul a tot felul de mecanisme, numite generic *oloiniţe*, conducerea administrativă a Complexului Muzeal opina că însăşi stabilitatea etajului I al Palatului, locul în care urmau a fi amplasate aceste instalaţii, ar fi avut de suferit. Făcându-se calcule pentru a se afla ce greutate poate suporta planşeul de la acest etaj, s-a constatat că se pot expune instalaţiile fără nici un risc. Atunci, într-o noapte, încălcându-se dispoziţiile conducerii, cu ajutorul câtorva muncitori şi a unor pârghii, s-au introdus în interiorul Palatului uriaşele instalaţii, conducerea instituţiei fiind pusă a doua zi în faţa faptului împlinit. În acest mod a fost „umplut” un hol de 230 m.p.[8] (fig. 2), discuţiile ulterioare pălind în timp în faţa succesului de care s-au bucurat aceste exponate la publicul vizitator.



Fig. 2. Secţia „Instalaţii tehnice populare” a Muzeului Etnografic al Moldovei

De ce am amintit mai pe larg acest episod? Deoarece nici acum 50 de ani, ca şi astăzi adesea, ideile noi nu găsesc un teren prea fertil.

[6] Emilia Pavel, *op. cit.*, p. 25 şi 27. De altfel, răposatul Gh. Bodor ne-a povestit adesea, cu multă însufleţire, despre acei ani de pionierat ai muzeografiei etnografice ieşene. Din păcate, nu am avut inspiraţia de a înregistra pe bandă magnetică măcar o parte a discuţiilor noastre.

[7] Arh. M. Deac, *Colaborarea dintre muzeograf şi arhitect în organizarea unui muzeu modern*, în **R.M.**, nr. 5/1973, p. 455.

[8] P. Cazacu, *op. cit.*, p. 28.

Au trebuit să fie încălcate, în ultimă instanță, dispozițiile unei conduceri obtuze, pentru ca ideea unui sector special de „Instalații tehnice populare” să existe în Muzeul Etnografic al Moldovei. Pe atunci acest sector era singurul de acest gen într-un muzeu pavilionar din România[9]; suntem convinşi că atunci, ca şi astăzi, se discuta despre oportunitatea existenței unui astfel de sector separat sau de integrarea lui în cadrul meşteşugurilor. Ei bine, muzeul ieşean a deschis seria acestor sectoare specializate, însă nu a renunțat nici la expunerea altor tipuri de instalații în celelalte sectoare ale muzeului.

Despre sectorul „Instalații tehnice populare” ar mai trebui spus că, prin plasarea sa într-un hol imens, care se deschide privirii de ansamblu a vizitatorilor înainte ca aceştia să intre efectiv în prima sală a muzeului, aşadar, prin această plasare, mai mult decât fericită, atrage, incită, naşte curiozitatea.

Când, în februarie 1958, era inaugurat Muzeul Etnografic al Moldovei, muzeu realizat, totuşi, după modelul Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj, una din noutățile pe care le aducea, după cum am precizat, era aceea a existenței acestui sector de instalații populare. Desigur, locul ideal pentru asemenea instalații este muzeul în aer liber[10]. Au existat şi la Iaşi demersuri pentru realizarea unui muzeu în aer liber, însă un complex de cauze au făcut ca acesta să nu prindă contur pe teren. Îndeobşte, aceste instalații, în special în muzeele pavilionare, sunt expuse, cu predilecție, în cadrul meşteşugurilor; însă, ele pot fi „presărate” şi în contextul altor domenii ale civilizației populare. În Muzeul Etnografic al Moldovei există instalații tehnice populare în primele două săli destinate agriculturii (moara de vânt din Păltiniş – Botoşani (fig. 3) şi râşnița de la Comarna – Iaşi (fig. 4)), în sala rezervată viticulturii (patru teascuri pentru struguri, două cu şuruburi (fig. 5), unul cu „pene” şi unul cu grindă), în sala unde se află şi apicultura (mai multe teascuri pentru obținerea cerii), precum şi în cele de la etajul al doilea al Palatului Culturii, acolo unde sunt reprezentate muzeotehnic următoarele meşteşuguri: olăritul (roata olarului), dogăritul (scăunoaia (fig. 6)), rotăritul (calupul pentru făcut obezi întregi, strujnița (fig. 7) şi strungul volant) şi „industria” casnică textilă (un melițoi şi stativele). Indiscutabil, cele mai complexe şi mai spectaculoase instalații

---

[9] *Ibidem*; Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 301.

[10] Nicolae Ungureanu, *Considerații cu privire la cercetarea şi valorificarea ştiințifică a patrimoniului muzeelor etnografice*, în **R.M.**, nr. 1/1965, p. 21.

tehnice populare se găsesc în holul de la etajul I al Palatului Culturii. Aici sunt două categorii de instalații, fiecare ținând de un anume meşteşug: piuăritul, respectiv oloieritul (obținerea uleiului). Din fericire, despre aceste instalații au scris temeinic predecesori de-ai noştri[11], alte două studii, la fel de serioase, fiind scrise în ultimii ani[12]. De asemenea, sectorului „Instalații" i-a fost dedicat şi un pliant aparte, pliant realizat de către Melania Ostap în anii '70.

Încercând o succintă prezentare a sectorului, precizăm că din totalul de 16 instalații expuse, numai două aparțin piuăritului, piua de bătut sumane de la Dolhasca – Suceava (fig. 8) şi şteaza sau vâltoarea de la Oanțu – Neamț (fig. 9). Ambele instalații sunt extrem de valoroase, ele deschizând practic, conform circuitului de vizitare, sectorul; şteaza este relativ simplă, de forma unui trunchi de con cu baza mică în jos, fiind realizată din doage de lemn, încastrate la baza superioară cu ajutorul unui cerc tot din lemn; găurile practicate pe un sfert din doagele ştezei aveau rolul de a evacua apa adusă cu ajutorul unui jgheab, neevacuarea apei ducând practic la scoaterea țesăturii în afara ştezei. Piua de bătut sumane (țesături) are două caracteristici esențiale: 1) o roată cu palete, cu ajutorul acesteia fiind pus în mişcare grindeiul plasat sub nivelul butucului cu găvane şi 2) patru ciocane cu cozi situate în poziție orizontală[13]. În cele două găvane adânci şi largi se puneau țesăturile (încăpeau, în fiecare găvan, până la 25 m de suman subțire) spre a fi bătute cu ciocanele, rezultatul final fiind, ca şi la ştează, scăderea în lățime şi lungime, adică finisarea şi îndesirea țesăturilor lucrate în casă[14]. Analizându-se principiile de construcție, cât şi procedeele de prelucrare, s-a conchis că avem de-a face, în cazul pivei, cu „un mecanism perfect construit (…), [din] modul de funcționare (…) [rezultând] un calcul precis de mişcare al întregului angrenaj"[15].

După cum am menționat, cele mai multe instalații erau folosite la obținerea oloiului (uleiului), de unde una dintre denumirile curente sub care erau cunoscute în lumea satelor din Moldova: oloinițe sau

[11] Gh. Bodor, *op. cit.*; M. Ostap şi V. Semendeaev, *op. cit.* Menționăm că acest material se constituie într-un modest omagiu adus celor cinci muzeografi etnografi ieşeni, cărora le datorăm şi existența unui sector special destinat instalațiilor tehnice populare în muzeul ieşean.
[12] E. Giosanu, *op. cit.*; V. Munteanu, *op. cit.*
[13] M. Ostap şi V. Semendeaev, *op. cit.*, p. 324.
[14] *Ibidem*, p. 327.
[15] *Ibidem*, p. 329.

oloierniţe[16]; mai erau numite însă şi teascuri sau prese. Aproape toate instalaţiile expuse sunt din partea de nord a Moldovei, aici materia primă (seminţe de cânepă, in, bostan şi floarea soarelui) din care se făcea uleiul comestibil sau cel pentru iluminat în secolul al XIX-lea găsindu-se din abundenţă[17]. O oloiniţă presupune, în general, existenţa a două instalaţii separate: una pentru zdrobit sau măcinat sămânţa (fig. 10 şi 11) şi o alta, teascul propriu-zis, pentru presat[18]. În Moldova, pentru prima categorie, au existat două tipuri de instalaţii, anume piua şi râşniţa, ambele tipuri fiind reprezentate în muzeu prin mai multe instalaţii. La rândul lor, teascurile propriu-zise sunt şi ele de două feluri: 1) teascuri cu „pene" (fig. 12) şi 2) teascuri cu grindă[19]. Din ultima categorie se distinge net teascul de la Ruginoasa – Iaşi[20].

Monumental prin dimensiuni, extrem de ingenios prin soluţiile tehnice încorporate[21], acesta impresionează mult publicul vizitator (fig. 13); dovada că e o piesă de mare rezistenţă, o adevărată …vedetă a acestui sector, este şi faptul că s-au scris mute pagini despre el, dedicându-i-se chiar un studiu aparte[22].

Încheind această sumară prezentare a instalaţiilor din muzeu, în special a sectorului „Instalaţii tehnice populare", vom adăuga că, în Moldova, tipul cel mai răspândit de teasc era cel cu „pene" şi „berbeci" (fig. 14), compus din doi stâlpi de susţinere din stejar masiv şi broasca sau găvanul (teascul propriu-zis)[23].

*

*   *

Urmare a unui sondaj de opinie efectuat în perioada 1995-1997 în Muzeul Etnografic al Moldovei[24], ştim că prea multele schiţe şi desene, absenţa unor etichete mai detaliate, nepunerea în funcţiune a unor instalaţii din acest sector ş.a. erau aspecte care nemulţumeau unii vizitatori. Muzeul Etnografic al Moldovei, conform sondajului invocat, este apreciat cu

---

16 Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 301.
17 *Ibidem*, p. 303.
18 *Ibidem.*
19 *Ibidem*, p. 305.
20 *Ibidem*, p. 308.
21 *Ibidem*, p. 309.
22 E. Giosanu, *op. cit.*
23 Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 307.
24 Marcel Lutic, *Analiza unui sondaj de opinie. Idei şi posibile direcţii de acţiune*, în **R.M.**, nr. 3-4/1998, p. 112-114.

calificativele „bine” şi „foarte bine” de circa 87% din totalul celor care-l vizitează[25]. Totuşi, mulți dintre vizitatori nu s-au sfiit să precizeze că unele modificări se impun, deşi tot ei recunoşteau că, în criza actuală, aşa ceva pare imposibil. Modificările pe care le reclamă publicul vizitator sunt îndeobşte cunoscute muzeografilor, unele dintre ele fiind formulate de zeci de ani. Tendința din multe muzee etnografice româneşti, proprie în bună parte şi Muzeului Etnografic al Moldovei, exprimată prin menținerea „la acumularea de date şi obiecte autentice, la un caracter predilect descriptiv în prezentarea acestora”[26], nu are cum să conducă la progresul muzeografiei etnografice, această tendință sărăcind evident obiectul preocupărilor muzeografilor etnografi. Încă din 1934, N. Iorga susținea că muzeul nu este un depozit unde să aduci obiecte de toate felurile, să le aşezi frumos şi să le pui etichete. Marele istoric considera că patrimoniul muzeelor reprezintă părți din viață şi în jurul lui trebuie reconstituit mediul originar. Surprinzătoare şi cu adevărat modernă concepția privitoare la ideea de muzeu a lui Iorga, în România concepția aceasta găsindu-şi câțiva adepți de-abia prin deceniul şapte al veacului trecut, când se accepta că muzeul „nu trebuie considerat ca simplu depozit de colecție, ci ca institut cu oameni de ştiință ce folosesc şi interpretează obiectele de muzeu, creând ştiință tot în interesul publicului”[27]. Din fericire, şcoala muzeografică etnografică ieşeană a avut prilejul să-l aibă, pentru puțin timp, ca reprezentant şi pe Ion Chelcea, acesta fiind de altfel adevăratul întemeietor al Muzeului Etnografic al Moldovei[28]. Concepția sa, din păcate nu foarte mult ilustrată în muzeul ieşean, evidenția că „într-o acțiune etnografică şi muzeologică, [ideea centrală] nu e aceea a strângerii unor obiecte (...), ci [aceea a] creării unui muzeu etnografic în care să poată fi cunoscut *cadrul de viață al unui popor*”[29]. Aceasta este, de altfel, şi tendința actuală a

---

[25] *Ibidem*, p. 114.

[26] Nicolae Ungureanu, *Principii şi țeluri în organizarea muzeelor cu caracter sociologic şi etnografic din România*, în *Muzee cu caracter etnografic-sociologic din România*, Sibiu, 1971, p. 8.

[27] Mihai Băcescu, *Tendințe actuale în muzeografia mondială*, în **R.M.**, nr. 2/1966, p. 99.

[28] E. Pavel, *op. cit.*, p. 19.

[29] I. Chelcea, *Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei*, Iaşi, 1943, p. 9; studiul, gândit ca un îndrumar pentru activitățile ulterioare ale muzeului, încerca să pună bazele unei serii de publicații, serie intitulată „Biblioteca Muzeului Etnografic al Moldovei”; din păcate, *Menirea* … a fost primul şi singurul studiu din această serie, altfel foarte necesară muzeografilor etnografi. Putem afirma că de-abia în 2001, odată cu publicarea tomului I al **A.M.E.M.**, se continuă, pe un alt plan, mult mai complex, seria inițiată de Chelcea. Ca un omagiu adus ilustrului întemeietor, redacția *Anuarului* a decis republicarea în tomul inaugural a studiului din 1943 (vezi **A.M.E.M.**, I/2001, p. 11-18).

muzeologiei mondiale, încercându-se „redarea sintetică, într-o vedere de ansamblu, a evoluției istorice, a modului de viață...”[30].

Din această perspectivă, ilustrată pe scurt, reiese evident şi necesitatea schimbărilor în cadrul expozițiilor permanente din muzeele pavilionare, în măsura în care expresia „expoziție permanentă” sau „de bază” nu înseamnă „expoziție ... veşnică”. Aparțin unei generații de muzeografi care, neuitând că trebuie să păstreze tot ceea ce merită a fi conservat de la înaintaşii în profesie, are datoria să aducă muzeelor româneşti îmbunătățirile care se impun. În Occident, de circa 100 de ani, se ştie că „nu există legi şi norme imuabile în organizarea muzeelor”[31]; în România, nici până astăzi, promotorii unei muzeografii cât mai dinamice, care să respecte însă şi principiile autenticității şi tipicității, nu au un câmp prea larg de acțiune; nu au acest câmp şi pentru că situația socio-economică a României este precară, dar şi pentru că mediul profesional este unul, adesea, nestimulator. Schimbările în muzee nu trebuie făcute numai de dragul schimbării, ci pentru că muzeul, ca instituție, trebuie să facă față *provocărilor venite din câmpul social*; însă, schimbarea se cere făcută în urma unei *strategii bine chibzuită*. Din păcate, pentru muzeul ieşean, deşi schimbările care se cer au fost pe deplin identificate, posibilitatea efectivă rămâne destul de îndepărtată. Greutățile legate de formarea muzeografilor etnografi, libertatea de mişcare destul de redusă a puținilor muzeografi, absența unei minime colaborări între muzeografi, arhitecți, graficieni, decoratori şi chiar psihosociologi (deşi ea este imperios necesară)[32], inexistența surselor financiare necesare proiectării şi confecționării unui mobilier muzeal adecvat, iată tot atâtea motive care nu ne dau speranțe că sectorul „Instalații tehnice populare şi Muzeul Etnografic al Moldovei în ansamblul său vor avea o altă față în următorii ani.

La ce se referă această față, ne putem uşor da seama, aducând în discuție *esența schimbărilor*; deşi acestea privesc în principal sectorul

---

[30] M. Băcescu, *op. cit.*, p. 100.
[31] Arh. M. Deac, *op. cit.*, p. 455.
[32] N. Ungureanu, M. Focşa, *op. cit.*, p. 254; Fl. Georgescu şi Tancred Bănățeanu, în cadrul dezbaterii inițiată de **R.M.** (publicată în nr. 6/1967, p. 334-340) cu tema *Proiectarea şi organizarea expozițiilor muzeale*; în 1972, **R.M.** a organizat o amplă dezbatere, publicată în nr. 6/1972, p. 485-533, sub titlul *Colaborarea dintre muzeograf şi arhitect în organizarea unui muzeu modern*; din dezbatere, reieşea necesitatea colaborării dintre cele două specialități, însă erau evidente şi numeroasele deosebiri dintre muzeografi şi arhitecți.

„Instalații tehnice populare”, grila propusă e oarecum similară şi pentru celelalte sectoare ale muzeului. Esența acestor schimbări ține de direcțiile pe care muzeografia mondială le urmează de câteva decenii, principala direcție fiind *crearea unui muzeu viu, dinamic, capabil să reflecte viața unei comunități arhaice*. Dinamismul în sectorul „Instalații tehnice populare” al Muzeului Etnografic al Moldovei s-ar putea transpune în realitate urmărind câteva idei, unele avansate chiar de către vizitatori. Astfel, prima priveşte punerea în funcțiune din când în când, evident cu respectarea unor norme specifice, a câtorva instalații mai spectaculoase, ştiindu-se câtă receptivitate are publicul, în special cel tânăr, la astfel de idei. Din păcate, în muzeul ieşean, ca şi în multe alte muzee etnografice româneşti, încă se mai aude adesea lozinca „nu atingeți obiectele”, darămite să mai încerci punerea lor în mişcare. De altfel, această concepție a şi fost teoretizată în anii ’70 ai secolului XX de către Nicolae Ungureanu, un personaj influent de la Direcția Muzeelor din cadrul Consiliului Culturii şi Educației Socialiste, în termenii următori: „piesele, ca şi muzeul însuşi nu servesc pentru demonstrații, fals considerate ca edificatoare prin punerea în funcțiune. Muzeografilor români li se reproşează din cauza acestui punct de vedere, de către unii specialişti străini, că ar fi «prea ortodocşi», fără a se argumenta temeinic şi convingător asupra contrariului. Este de preferat să fim judecați astfel, decât să apelăm la diferite practici, manevrări, demonstrații…”[33]. Argumentul principal al celor care sunt împotriva unor astfel de practici constă în faptul că piesele, prin manevrări succesive, se pot deteriora; în plus, susține acelaşi Nicolae Ungureanu, „obiectele, fie şi instalații, n-au fost aduse în muzee numai pentru a demonstra că au îndeplinit un anumit rol funcțional”[34]. Mai mult, reprezentanții acestui curent nu sunt de acord „nici cu demonstrațiile artizanale şi nici cu cele folclorice”[35], susținând că „fiecare domeniu îşi are locul de desfăşurare, rosturile sale şi suscită un anumit grad de interes, încât nu este nevoie să concureze cu altul”[36]. Aceasta era tendința multora dintre muzeografii români în deceniile şase-şapte ale veacului XX, inerția şi conservatorismul fiindu-le mai la îndemână, de multe ori din motive întemeiate, decât gândirea novatoare şi racordarea la tendințele din muzeografia apuseană.

[33] N. Ungureanu, *Principii şi țeluri…*, p. 21.
[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem.*
[36] *Ibidem.*

A existat însă şi un alt curent în muzeografia românească, reprezentat chiar şi de muzeografi etnografi, amintindu-i aici doar pe Paul Petrescu şi Boris Zderciuc. Acest curent promova deschis necesitatea alinierii muzeelor româneşti la normele şi metodele muzeografiei occidentale. Acestor muzeografi li s-au alăturat sociologi şi arhitecţi pasionaţi de crearea unor instituţii muzeale moderne. Cu toţii văzuseră sau măcar auziseră de impactul major pe care îl aveau expoziţiile unor astfel de muzee asupra vizitatorilor. Aceştia susţineau la unison că muzeul era dator să vină în întâmpinarea doleanţelor vizitatorilor, altfel risca să piardă definitiv cursa în favoarea teatrului, televiziunii, cinematografului[37] şi, mai nou, a internetului. Una din dorinţele publicului se referă expres la demonstraţii practice, la punerea în funcţiune a exponatelor, încă din anii '70 existând în Occident muzee celebre în acest sens (Skansen în Suedia[38], „Museum of Science and Industry" din Chicago – S.U.A.[39], „Deutsches Museum" din München[40] şi aşa numitul prototip al „muzeului viitorului", e vorba de Muzeul Romano-Germanic din Köln[41] – ambele din Germania, „Museum of London" din capitala Marii Britanii[42] ş.a.). Aceste muzee păstrează obiectele rare şi valoroase ca puncte de referinţă, însă, în acelaşi timp, aproape că au reuşit să elimine lozinca „nu atingeţi obiectele"[43]. Aşadar, nu e obligatoriu să se renunţe la „exigenţele ştiinţifice şi metodologice clasice şi inerente oricărui muzeu"[44], îmbinarea a ceea ce muzeografii şi conservatorii consideră „sacru" cu ultimele cuceriri ale ştiinţei şi tehnicii fiind o necesitate imperativă a relaţiei public-muzeu[45]. Practic, se susţine schimbarea opticii privitoare la expoziţiile permanente în sensul primenirii lor; prinde tot mai mult teren aşa numita „viziune sociologică"[46], numai astfel vizitatorii expoziţiilor etnografice putând „înţelege locul

---

[37] Claudia Cleja Stoicescu, *Sub semnul muzeului* (*Arta de a privi*), Bucureşti, 1983, p. 54.
[38] Gheorghe Focşa, *Aspecte din muzeele etnografice ale Suediei*, în „Anuarul Muzeului Satului", 1966, p. 213.
[39] C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 202; Paul Petrescu, *Muzee ale tehnicilor de producţie (ocupaţii şi meşteşuguri)*, în *Muzee cu caracter etnografic…*, p. 46.
[40] P. Petrescu, *op. cit.*, p. 40.
[41] C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 40.
[42] *Ibidem*, p. 54-55.
[43] *Ibidem.*
[44] *Ibidem*, p. 44.
[45] *Ibidem*, p. 45.
[46] P. Petrescu, *op. cit.*, p. 47; Traian Herseni, *Muzee sociologice*, în **R.M.**, nr. 2/1967, p. 150.

uneltelor şi a mecanismelor în viaţa colectivităţilor"[47], treptat, perspectiva etnografică, adesea limitată la tipologii, fiind părăsită[48].

Nu este cazul să insistăm mai mult asupra acestei dispute, însă opinăm că muzeele etnografice româneşti, inclusiv Muzeul Etnografic al Moldovei, nu vor rezista pe o piaţă concurenţială dacă se vor dovedi prea conservatoare în privinţa metodelor de expunere şi punere în valoare a patrimoniului pe care îl posedă. În acest sens, cei care diriguiesc reţeaua muzeală, dar şi conducătorii efectivi ai muzeelor, ar putea facilita personalului de specialitate din muzee vizite de documentare în ţări cu muzeografie avansată; amintesc, în acest context, că, pe la începutul secolului al XX-lea, Grigore Antipa, cunoscut de altfel pentru preocupările sale muzeotehnice, a vizitat numeroase muzee europene până s-a decis cum să organizeze Muzeul de Istorie Naturală din Bucureşti[49].

Revenind la idei, iată şi alte câteva soluţii prin care sectorul „Instalaţii tehnice populare", muzeul ieşean, în general, ar putea deveni mult mai dinamic: 1) realizarea de *replici* sau *machete în mărime naturală*[50] a unora dintre instalaţii şi punerea lor în funcţiune chiar de către vizitatori; 2) crearea, prin reclasarea unor obiecte de patrimoniu, a unui *fond documentar* ce ar fi utilizat în scop educativ-didactic; 3) *prezentarea unor filme documentare* privitoare la meşteşugurile ilustrate în acest sector; din păcate, toate eforturile făcute în acest sens la Bucureşti şi la Sibiu au rămas fără nici un rezultat; 4) crearea unor *jocuri de lumini*[51] care să pună mai bine în valoare unele piese-vedetă; 5) panotarea câtorva *texte sugestive despre istoricul pieselor şi fragmente din documente* medievale târzii şi din veacul al XIX-lea referitoare la folosirea unor astfel de instalaţii în Moldova; 6) reeditarea vechiului *pliant* al sectorului sau editarea unuia nou; 7) asigurarea unui *fond sonor* adecvat vizitării unui astfel de sector, o elevă dintr-un sat ieşean sugerând chiar „înregistrarea (şi redarea) unor sunete şi zgomote specifice acestor meşteşuguri"[52]. Acestea şi probabil altele, sunt soluţiile prin care sectorul „Instalaţii tehnice populare", Muzeul Etnografic al

---

[47] P. Petrescu, *op. cit.*, p. 47.
[48] *Ibidem*, p. 51.
[49] *Proiectarea şi organizarea…*, p. 336-337.
[50] C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 43.
[51] N. Ungureanu, M. Focşa, *op. cit.*, p. 254; „Standardizarea", nr. 12/1966, *passim.*
[52] M. Lutic, *op. cit.*, p. 115.

Moldovei, în general, poate să facă, parafrazându-l pe Simion Mehedinți, o caracterizare etnografică cât mai adecvată a poporului român prin munca şi instalațiile sale.

E demn de menționat că, uneori, muzeografii etnografi ieşeni vin în întâmpinarea doleanțelor publicului vizitator, făcând demonstrații la unele din instalațiile muzeului (râşnița, strujnița ş.a.).

*

* *

Prin 1971, reputatul etnolog Romulus Vulcănescu sugera ca sondajele pe care muzeografii le fac în rândurile publicului muzeal să fie făcute şi în rândul …muzeografilor şi specialiştilor din domeniul respectiv[53]. Considerăm, la rândul nostru, că eventualele întrebări şi observații ale celor care vor lectura acest material se vor constitui în răspunsuri la un astfel de sondaj ad-hoc.

Prin aceste rânduri, dincolo de aspectul strict profesional, am dorit să atragem atenția asupra unui mod de a privi instituția muzeală; în măsura în care ne vom raporta la aceasta cu suficientă înțelegere şi cu un minim respect şi vom investi în activitatea noastră cotidiană o fărâmă de dragoste, cred că vor exista destule şanse ca lucrurile să se schimbe în bine. Vom constata atunci că vizitatorii noştri vor recepta muzeul altfel, că *vor privi* cu luare aminte la nişte obiecte care vor începe să „vorbească” pe limba lor. Aşadar, ne-am dori ca mai întâi noi, muzeografii, *să privim cu luare aminte la profesia noastră*, căci „a te uita este exterior şi acumulativ-cantitativ. A privi are profunzime şi sens calitativ”[54].

[53] Apud Valentina Buşilă, *Muzeul etnografic şi publicul*, în **R.M.**, nr. 2/1972, p. 125.
[54] C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 132-133.

Abstract

In the first part, the paper presents the way the section "Peasant Traditional Installations" was structured within the Ethnographic Museum of Moldavia in Iasi, taking also into account items in the same category which are presented in other sectors of the exhibit. Yet the paper focuses on those items exhibited at the first floor of the Palace of Culture, with a special remark of the beam press of Rugionoasa – Iasi, the devices for thickening cloths of of Oantu-Neamt and Dolhasca-Suceava, all of which have a great emotional impact on the visitors.

In the second part of the paper, the author evokes suggestions of the visitors for the improvement and modernization of the sector "Installations" and of the permanent exhibit in general. There are presented opinions of renowned personalities of the Romanian museography, which mainly fall into two main groups (the conservative and the modernists) when it comes to establishing the limits up to which a museum institution can be reformed, and therefore pointing out the main arguments of the two "parties". In the end, several practical solutions are proposed, most of them representing the vistors' input for refreshing the main exhibit so to create a much more dynamic museum in line with the latest evolutions of the worldwide museography, yet respecting the own requirements of the Romanian museographic system, hoping that those in charge of the direction of the museum network as well as those working within the network love at least a little bit their work and understand carrying it out with dedication.



Fig. 3. Moară de vânt din Păltiniş – Botoşani



Fig. 4. Râşniţă de la Comarna – Iaşi

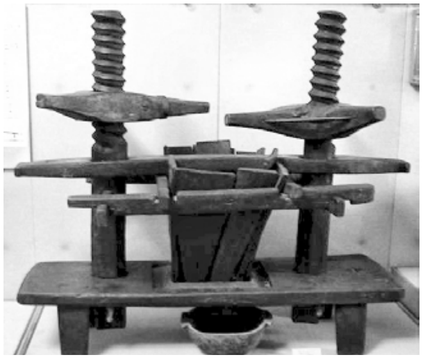


Fig. 5. Teasc cu două şuruburi din lemn de la Dobrovăţ – Iaşi

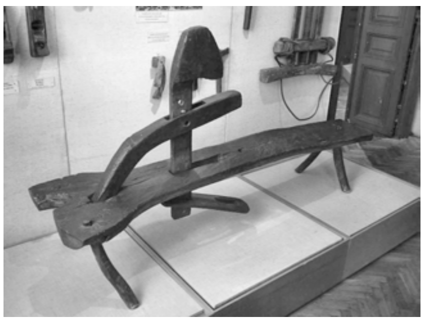


Fig. 6. Scăunoaie pentru făcut doage

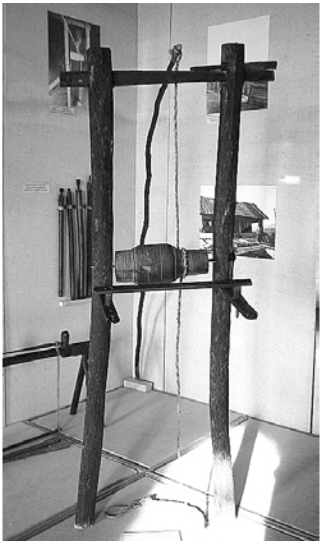


Fig. 7. Strujniță pentru confecționat butucul roții



Fig. 8. Piuă de bătut sumane de la Dolhasca – Suceava



Fig. 9. Ștează (vâltoare) de la Oanțu – Neamț



Fig. 10. Piuă cu „căluț”



Fig. 11. Teasc cu chilugi (acționați pe scripeți)



Fig. 12. Teasc cu „pene” („porcuşor”)



Fig. 13. Teasc de la Ruginoasa – Iaşi



Fig. 14. Teasc cu „pene” şi „berbeci”

ADĂPOSTURI TEMPORARE ÎN PODIŞUL MOLDOVEI

Victor MUNTEANU

Adăposturile temporare, o constantă în spaţiul locuit de români, au apărut în timp şi au evoluat odată cu dezvoltarea ocupaţiilor şi, mai ales, odată cu intensificarea ocupaţiilor specializate[1].

Construite şi folosite de păstori şi agricultori, în special pentru paza grădinilor de legume şi a viilor, ele se întâlnesc, la fel de des, şi în comunităţile de pescari sau de lucrători la pădure.

Prezentul nostru demers se va ocupa însă de locuinţele temporare ale viticultorilor, legumicultorilor şi văcarilor din Podişul Moldovei, cele ale păstorilor constituindu-se într-o categorie atât de bogată şi variată, încât va face obiectul unui studiu aparte. Pe de altă parte, pentru documentarea adăposturilor folosite de lucrătorii la pădure şi de pescari, deţinem prea puţine informaţii de teren pentru a putea realiza o tratare serioasă a subiectului.

Cercetările de teren întreprinse de specialiştii Muzeului Etnografic al Moldovei la Cucuteni şi Băiceni, în vara anului 2002, cât şi un an mai târziu pe valea Telejnei, în zona Vaslui, au condus la conturarea unei tipologii privind adăposturile temporare folosite la paza grădinilor de legume. Indiferent ce nume poartă, de la zonă la zonă, acest tip de construcţii, cel mai adesea şi generic numite colibe, sunt construite fie din două furci – peste care se aşează o grindă, pe care se dispun pe laturi şi în partea închisă crengi, trestie, stuf, tulpini de porumb sau floarea soarelui -, fie din patru furci grupate câte două (cap în cap) la cele două extremităţi, în vârful acestora găsindu-se grinda de susţinere acoperită ca şi în primul caz[2]. Se vorbeşte şi despre un al treilea tip, mai rar întâlnit, cel construit pe patru furci, dar nu cap în cap, grupate câte două, ci fiecare înfiptă într-un colţ, pe capetele superioare sprijinindu-se grinzile şi acoperişul[3].

Ca şi în literatura de specialitate, şi în cercetarea de teren s-a putut realiza o diferenţiere tipologică a colibelor de pază în grădinile de

[1] Ion Vlăduţiu, *Străvechi mărturii de civilizaţie românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 164.
[2] Gheorghe Iordache, *Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României*, vol. I, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1985, p. 241.
[3] *Ibidem*, p. 242.

legume, plecând de la materialele folosite şi de la complexitatea structurii. Cel mai rudimentar tip de astfel de construcție l-am întâlnit în bulgăria lui Costache Iloaiei din Băiceni – Iaşi. Ridicată simplu, din patru pari împreunați în partea superioară, cu împletitură de nuiele între aceştia, coliba, având înălțimea în mijloc de 1,50 m, este acoperită cu material vegetal obținut din imediata apropiere (stuf, paie, boz, frunze)[4].

Coliba de pază din bulgăria lui Ioan Ivanov (66 de ani) este ceva mai elaborată. La aceasta deja apar furcile (dispuse central), ele sprijinind o grindă. De o parte şi de alta, cu un capăt sprijinit în pământ şi cu celălalt pe grindă, sunt dispuse lătunoaie (leațuri). Între acestea sunt împletite nuiele, cele două ape astfel obținute fiind acoperite cu stuf. De dimensiuni mai generoase (având lățimea de 2m, lungimea de 3m şi înălțimea de 1,85m) această colibă, spre deosebire de prima, deține şi un inventar rudimentar: ceaunul cu pirostriile (fără să aibă vatră, însă), un gen de laviță din lemn acoperită cu multe „țoale", îmbrăcăminte pentru vreme friguroasă, câteva unelte de grădinărit (sape, un hârleț etc.)[5].

Şi mai complexă este coliba din bulgăria lui Sava Ivanov din Băiceni – Iaşi. Având dimensiuni sensibil mai mari (lățimea de 3m, lungimea de 4m, înălțimea de 2m), aceasta este construită pe furci (câte cinci la fiecare extremitate astfel: două furci laterale cu înălțimea de 0,5m, două intermediare cu înălțimea de 1m şi una centrală cu înălțimea de 2m. În plus, pe fiecare parte există câte şapte căpriori peste care s-a aşezat stuful. Amenajarea interiorului este pe măsura construcției, pe fiecare latură existând câte un pat de scânduri şi țoale, între acestea fiind amplasată, central, vatra liberă, de formă circulară[6]. Fără a fi o excepție, existența vetrei[7] în acest caz este explicabilă prin faptul că proprietarul bulgăriei locuieşte la aproximativ 14 km de Băiceni, coliba devenind, din primăvară când se ridică, până în toamnă, când se strică, nu numai un simplu adăpost de pază, ci şi locul unde se prepară alimentele.

Câteva zeci de kilometri spre sud, în Zăpodeni – Vaslui, pe dealul Băloaia, apare şi un alt adăpost, în bulgăria lui Gheorghe Furnică. Spre deosebire de cele trei tipuri prezentate anterior, acesta nu poate fi numit cu apelativul „colibă". Are pereții ridicați din ceamur, cu patru

---

4 Informație magnetică (inf. mgn.) Costache Iloaiei, 53 ani (2002), Băiceni – Iaşi.

5 Inf. mgn., Ioan Ivanov, 66 ani (2002), Băiceni – Iaşi.

6 Inf. mgn., Sava Ivanov, 69 ani (2002), Târgul Frumos – Iaşi.

7 Paul Petrescu, *Arhitectura țărănească din lemn din România*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1974, p. 10.

furci pe colțuri şi cu două centrale, cu acoperiş făcut din căpriori şi cu învelitori de stuf. În plus, existența unui gen de „pridvor deschis”, pe care-l numesc tindă, face ca această construcție să se apropie, din punct de vedere structural, de o casă monocelulară. Cu toate acestea, nu este decât un adăpost temporar, menit a fi folosit pe întreaga durată a sezonului legumicol, gândit însă, nu pentru a fi stricat în toamnă, ci pentru a fi folosit mai mulți ani (eventual reparat primăvara)[8]. În ceea ce priveşte dimensiunile, acestea sunt mult mai mari: înălțimea de 3,5m (pereții de 2m şi acoperişul de 1,5m), lățimea de aproximativ 3,5m şi lungimea de 4,5m. Tinda are lățimea construcției (3,5m) şi lărgimea de 1m. Acest tip de adăpost se întâlneşte des pe întreaga vale a Telejnei, de la Zăpodeni până în amonte la Bereasa.

Trebuie menționat faptul că adăposturile din grădinile de legume sunt amplasate într-o margine a bulgăriei, cu latura deschisă către câmpul cultivat, pentru a oferi proprietarului-paznic un câmp vizual optim asupra acestuia.

Spre deosebire de relativa variație a adăposturilor din bulgării, cele folosite de viticultori sunt în mare, tipologic vorbind, două: coliba de pază şi crama din câmp întâlnită în zona Huşilor.

Coliba propriu-zisă din vie este o construcție care, prin rudimentaritatea sa, este comparabilă cu primul tip de colibă dintre cele prezentate anterior şi folosite la paza grădinilor de legume. Spre deosebire de acelea, însă, colibele din vie se ridică mult mai târziu, spre sfârşitul verii, mai exact, la mijlocul lui august, în perioada coacerii strugurilor, scopul acestora fiind prin excelență de pază. În majoritatea cazurilor, colibele din vie se încropesc direct pe sol şi au fie trei laturi în plan înclinat – făcute din leațuri, crengi, scânduri, învelite cu paie, corzi de viță – şi având rolul de a-l apăra pe paznic de ploaie[9], fie se clădeau pe patru furci(câte una în fiecare colț) şi din prăjini ceva mai groase, învelite şi ele cu acelaşi tip de material vegetal[10]. Cele mai multe dintre ele, cel puțin în Cucuteni, Băiceni – Iaşi, sunt ridicate pe câteva lătunoaie fixate oblic, fie în jurul unui copac tânăr – folosit drept ax central de sprijin – şi acoperite cu frunze de vie, având dimensiuni reduse, de 1,50m x 1,50m, fie susținute de o prăjină mai groasă (eventual harac) şi „finisate” după aceeaşi tehnică.

8 Inf. mgn., Gheorghe Furnică, 60 ani (2003), Zăpodeni – Vaslui.
9 Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 198.
10 Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 293.

Un alt tip este bine ilustrat de coliba din via lui Costică Miron din Cucuteni – Iaşi, ce are dimensiuni de 1,70m x1,60m şi, la intrare, înălțimea de 1,60m. Este ridicată cu ajutorul a cinci haraci înfipți în pământ, trei în față (unul central şi doi laterali) şi doi în spate, uniți între ei cu leațuri, împletitură de nuiele şi înveliți cu stuf[11].

Cu totul altfel au stat lucrurile în zona Huşi. Aici, până înainte de colectivizare, fiecare om care avea vie avea şi cramă în câmp[12]. Acestea se construiau în capătul viei, cu un singur geam şi o singură odaie, cu pereți din ceamur şi se acopereau cu stuf . La bază nu se punea temelie, ci se săpa un şanț de aproximativ 60 cm şi pereții se ridicau, în etape, de circa 40 -50 cm. Se lăsa să se usuce, apoi se mai ridica un rând, procedeul repetându-se până la terminarea peretelui. Stuful pentru învelitoare se aducea din şesul Prutului, când era balta înghețată şi se lega în snopi[13]. Geamul se făcea mic şi uşile trebuiau să fie înfundate (fără sticlă) pentru a păstra răcoarea[14]. Erau construcții permanente, se locuiau doar temporar, începând din primăvară, când gospodarul, proprietar de vie, se muta acolo cu uneltele necesare[15].

După 1990 nu s-au mai construit crame în câmp decât cu titlu de excepție. Au apărut şi aici colibele, care înainte coexistaseră cu cramele, dar într-o pondere redusă. Ca şi în nordul podişului, se construiau în timpul coacerii strugurilor şi foloseau drept adăpost până la terminarea culesului. Deşi în marea lor majoritate, colibele sunt amplasate în susul viilor[16] (în cazul plantațiilor de pe coastele dealurilor), cu latura deschisă spre acestea, nu puține sunt cazurile când se întâlnesc colibe în mijlocul viei (cazul plantațiilor de pe teren drept).

Dacă nu o excepție, cel puțin atipic, este tipul de adăpost întâlnit la văcarii de pe valea Telejnei – Vaslui. Deşi în podişul Central Moldovenesc vitele se cresc în moşia satului, întorcându-se seara la proprietar, aici, mai exact la Butucăria şi la Bereasa, situația este un pic diferită. Ciurdarul, văcarul, are propriul adăpost, construit la hotarul satului, loc unde sunt mulse şi vitele.

Adăpostul construit de Vasile Găină, văcar în Bereasa, este o construcție semiîngropată, având adâncimea de 80 cm, pe un plan pătrat

[11] Inf. mgn., Costică Miron, 61 ani (2002), Cucuteni – Iaşi.
[12] Inf. mgn., Dumitru Savin, 70 ani (2004), Duda – Vaslui.
[13] Inf. mgn., Asăminei Toader, 87 ani (2004), Epureni – Vaslui.
[14] Inf. mgn., Grigore Munteanu, 60 ani (2004), Pâhneşti – Vaslui.
[15] Inf. mgn., Domnița Şălaru, 101 ani (2004), Arsura – Vaslui.
[16] Valer Butură, *op. cit.*, p. 198.

cu latura de 3,40m şi o înălţime de 1,10m de la nivelul solului şi 1,90m de pe fundul bordeiului. Intrarea este delimitată de două furci, lângă uşă existând şi o mică fereastră „ decupată” în peretele de ceamur. În partea posterioară se află un pat din pământ „cruţat” cu înălţimea de 0,40m. În mijlocul acestuia este înfiptă o altă furcă, pe care se sprijină grinda. Peste leaţurile (lătunoaiele) şi împletitura de nuiele şi crengi, este aşezată învelitoarea din stuf. Imediat lângă intrare, sub fereastră, este vatra deschisă de formă circulară. Nu există deschizătură pentru evacuarea fumului, probabil mica fereastră suplinind rolul acesteia[17].

O construcţie identică făcută în acelaşi scop, se află câţiva kilometri în aval pe valea Telejnei, la hotarul satului Butucăria. Apariţia acestui tip de adăpost, atipic pentru zonă, ar putea fi explicată fie prin amplasarea izlazului la distanţă mare de vatra satului, vitele înnoptând în îngrăditura din pari, special amenajată, fie prin provenienţa văcarului dintr-o localitate relativ îndepărtată, acesta fiind nevoit să înnopteze departe de casă pe timpul văratului vitelor.

Construcţii rudimentare, adăposturile temporare din Podişul Moldovei, se încropesc şi astăzi folosindu-se materiale şi o tehnică arhaică, deopotrivă ieftine, uşor de procurat şi eficiente. Existenţa lor a cunoscut o traiectorie sinusoidală (dispariţia în momentul colectivizării şi reapariţia la începutul anilor 1990) . Scopul lor, acum ca şi atunci, este cel de pază a câmpului cultivat fie cu viţă de vie, fie cu legume – în condiţiile în care asupra proprietăţii planează riscul furtului – şi de refugiu, pe timp de noapte sau vreme rea.

Fără a avea pretenţia tratării exhaustive a subiectului, demersul nostru se cere completat cu tipurile de adăposturi temporare folosite în aşa-zisele ocupaţii tradiţionale secundare ale ţăranilor din Podişul Moldovei (vânătoare, pescuit, lucrul la pădure) şi, poate, identificarea celor folosite drept refugiu şi în sezonul rece.

[17] Inf. mgn., Vasile Găină, 54 ani (2003), Telejna – Vaslui.

Lista informatorilor

Asăminei Toader, 87 ani (2004), Epureni – Vaslui
Furnică Gheorghe, 60 ani (2003), Zăpodeni – Vaslui
Găină Vasile, 54 ani (2003), Telejna – Vaslui
Iloaiei Costache, 53 ani (2002), Băiceni – Iaşi
Ivanov Ioan, 66 ani (2002), Băiceni – Iaşi
Ivanov Sava, 69 ani (2002), Târgul Frumos – Iaşi
Miron Costică, 61 ani (2002), Cucuteni – Iaşi
Munteanu Grigore, 60 ani (2004), Pâhneşti – Vaslui
Savin Dumitru, 70 ani (2004), Duda – Vaslui
Şălaru Domniţa, 101 ani (2004), Arsura – Vaslui

Résumé

Cet étude traite de la tipologie d'une cathégorie des abris temporaires qui se trovent dans Le Plateau Central Moldave, plus exactement, de ceux construits et élevés par les maraîchers, les viticulteurs et les éleveurs de grands bétails.

Les abris sont présentés groupés, en fonction de l'occupation principale du constructeur, et puis sont analysés suivant les variations des matériaux de construction, de la téchnique utilisée – de la plus rudimentaire jusqu'à la plus complexe –, des leur dimensions, aussi que de leur évolution temporrelle et dans l'espace géographique de référence.



Fig. 1. Adăpostul din bulgăria lui Gheorghe Furnică;
Zăpodeni – Vaslui



Fig. 2. Adăpostul din bulgăria lui Costică Iloaiei;
Băiceni – Vaslui



Fig. 3. Colibă în bulgărie;
Zăpodeni – Vaslui



Fig. 4. Adăpost în bulgărie;
Duda – Vaslui



Fig. 5. Colibă ridicată pe un copac tânăr
în Cucuteni – Iaşi

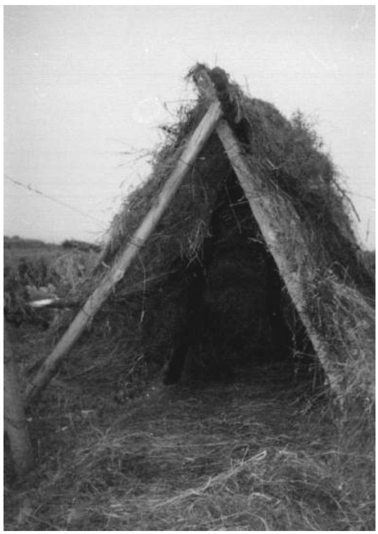


Fig. 6. Coliba din via lui Costică Miron;
Cucuteni – Iaşi



Fig. 7. Adăpostul la văcăria din hotarul satului
Butucăria – Vaslui

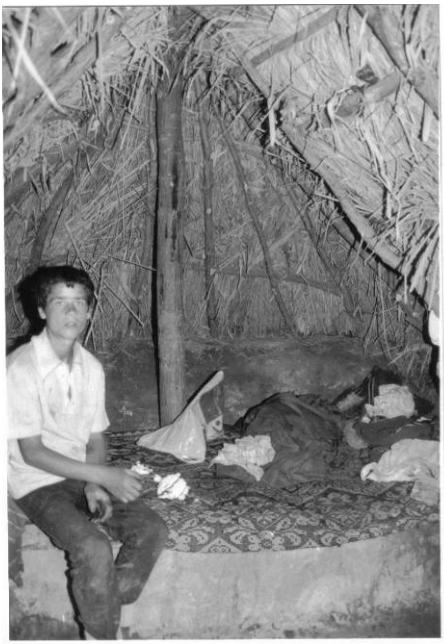


Fig. 8. Patul din pământ „cruțat” din
adăpostul văcarului Vasile Găină din
Bereasa – Vaslui

SCRISORI CĂTRE ION CHELCEA

Cu vreo trei decenii în urmă, pe când lucram în Bucureşti, am primit într-o zi, în redacția revistei „Magazin Istoric”, vizita profesorului Ion Chelcea. În cele câteva minute ale întrevederii, mi-a povestit mai în amănunt chipul în care a adus la Iaşi, pentru Muzeul Etnografic pe care îl întemeiase la Universitate, biblioteca de folclor a lui Artur Gorovei, în zilele premergătoare plecării în refugiul ardelean, în martie 1944. La plecare, mi-a lăsat, într-un plic albastru, cele cinci scrisori care se publică aici: „Păstrează-le dumneata, probabil mai ai şi altele”. În adevăr, de-a lungul timpului am adunat, în original sau în copii, multe scrisori trimise de Artur Gorovei unor prieteni, colaboratori, rude apropiate, gândind că un volum de corespondență emisă de un cărturar ar putea fi cel puțin la fel de interesant ca acela de corespondență primită de el. Probabil că vremea unui asemenea volum nu a venit încă, sau poate că sarcina de a-l alcătui şi tipări este menită altcuiva...

(Ştefan S. GOROVEI)

1.

Folticeni, 30 iunie 1945

Stimate Domnule Chelcea,

Din pribegia mea de la Blaj, sunt şi eu acuma acasă, mulțămită lui Dumnezeu.

Ați început a aranja Muzeul sau încă nu? Mai am câteva lucruri să vă dau, cu vreo ocazie când veți mai veni pe la mine, căci ar fi riscant să vi le trimet.

Biblioteca Statului[1] în ce hal se găseşte? A mai rămas ceva din ea? Dl Gh. Ungureanu este la Iaşi? Spuneți-i, vă rog, salutări din partea mea, şi celorlalți din Bibliotecă; am şi pentru dumnealor de dăruit câte ceva.

Îmi pare bine că ne întâlnim şi vă salut cu afecțiune.

Artur Gorovei

---

[1] Din context, se vede că este vorba, de fapt, de Arhivele Statului din Iaşi, unde lucra Gheorghe Ungureanu.

2.

Folticeni, 16 sept[embrie] 1945

Stimate Domnule Chelcea,

Vă mai trimet câte ceva pentru biblioteca Muzeului. Nu v-am dat nici un număr din „Şezătoarea”. Singura colecție complectă pe care o am , o rețin la mine, cât voi trăi, iar după moartea mea, va fi a bibliotecei. Deocamdată vă trimet câteva din exemplarele pe care le am în plus; e bine să fie şi acestea măcar acuma.

Din „Şezătoarea” trimet vol. XI, XIX, XX, XXI şi XXV, singurele care le am găsit aruncate în garaj.

Vă doresc succes în toate şi vă salut cu prietenie, dorind mult să vă văd.

Al Dv devotat

Artur Gorovei

3.

Folticeni, 9 ianuar 1946

Stimate Domnule Chelcea,

Domnişoara Drăguşanu a avut gentileța să-mi aducă scrisoarea Dv, care mi-a făcut mare mulțămire, văzând că nu m-ați uitat.

Mai am câteva cărți destinate pentru Muzeu, dar vă rog să le mai aşteptați, căci mai am ceva de lucrat cu ele, şi în vacanța de Paşti voi ruga pe Domnişoara să vi le aducă. Sunt cărți din Ardeal, necunoscute la noi.

În Iaşi este fiul meu mai mare, Mircea[2]. Locuieşte foarte aproape de Dv, str. Carol 41. Dacă ați avea ocazia să-l vedeți şi să-i propuneți să vie să viziteze Muzeul, mi-ați face mare plăcere.

[2] Mircea Gorovei (1894-1979), fiul mai mare al lui Artur Gorovei, lucra atunci în Iaşi, la o firmă de comercializare a produselor petroliere.

Profit de ocazie pentru a vă ruga să primiți sincere felicitări pentru anul nou, care a început, şi să primiți cele mai bune salutări din partea devotatului Dv!

Artur Gorovei

4[3].

Folticeni, 27 feb[ruarie][4]

Stimate Domnule Chelcea,

Am primit cartea lui Boutière, pe care ați binevoit a mi-o restitui, şi pe care v-o dădusem din nebăgare de samă, cum şi scrisoarea din 29 mart.

Pentru informațiile ce-mi cereți, voi căuta să vă satisfac.

În Societatea de folklor din Bucureşti sunt şi eu membru de onoare. Sper să mă duc şi eu la Bucureşti, în cursul lunei mai.

Mi-a părut rău că nu am putut să vă văd în Iaşi, ca să vă zic creştinescul: Hristos a înviat!

În Bucureşti, voi locui la nepoata mea, Mya căpitan Mihuleac, în str. Barbu Văcărescu 33. Mya este fiica lui Mircea.

Cu cele mai distinse salutări,

Artur Gorovei

5.

Folticeni, 23 iunie 1948

Stimate Domnule Chelcea,

Mai întâi sincere felicitări pentru că ați fost reintegrat în funcția frumoasă, din care ați fost comprimat.

[3] Carte poştală adresată „Domnului // Ion Chelcea // conferențiar de etnografie // Iaşi // la Universitate". Ştampilele poştei arată **27 aprilie** pentru plecarea din Fălticeni şi **29 aprilie** pentru sosirea în Iaşi.

[4] Greşit, în loc de *aprilie*, cum arată ştampilele poştale.

Am primit adresa Dv[5], că se află în bună stare biblioteca pe care am dăruit-o pentru înființarea bibliotecii de folklor şi etnografie, despre care aflasem, cu mult regret, că a fost înglobată, împreună cu toată biblioteca Universității, în biblioteca Fundației Ferdinand, ceea ce mă îndemna să cer revocarea donației făcute, deoarece s-au călcat condițiile: am dat cărțile mele unei facultăți a Universității, biblioteca ce trebuie să poarte numele meu, şi nu unei biblioteci publice, şi mă gândeam să-mi cer cărțile înapoi.

Adresa Dv m-a liniştit, dacă nu cumva se va întâmpla, mai pe urmă, ceea ce am auzit.

Vă mulțămesc pentru vestea ce mi-ați dat.

Îmi permit să Vă rog ceva.

Trebuie să fie, în Iaşi, la o bibliotecă, o colecție din „Viața Românească", revistă ce a apărut în Iaşi, în care am scris şi eu, dar mi-am dăruit toată colecția Universității din Cernăuți. În anul 1920 sau următorii, am un articol, nici nu ştiu cum este intitulat, în care povestesc ororile făcute de doi arendaşi locuitorilor din satul Buhalnița, mi se pare, din județul Neamț[6]. Nu am nici măcar copia articolului acesta, şi tare mi-ar trebui. V-aş ruga să cercetați revista, şi de găsiți articolul, puneți pe cineva să-l copieze, şi să-mi scrieți cât trebuie să-i plătesc, ca să vă trimit banii prin mandat postal.

Eu am de gând să vin la Iaşi, dar mă tem că veți fi plecat în vacanță, şi nu voi putea să vă văd.

Primiți, vă rog, salutările mele cele mai sincere.

Al Dv devotat,

Artur Gorovei

---

[5] „Adresa" are data de 12 iunie 1948 şi a fost publicată în *Scrisori către Artur Gorovei*, ediție îngrijită şi introducere de Maria Luiza Ungureanu, Bucureşti, 1970, p. 82-83.

[6] Probabil este vorba de articolul *Comisia de la Buhalnița*, publicat în „Viața Românească", 1912, nr. 1 şi 2.

IZVOADE FUNERARE (I)

Lucian-Valeriu LEFTER

I. Înmormântarea Catrinei Caracaş



Fig. 1.
Catrina Caracaş

Un tablou votiv aflat la biserica „Adormirea Maicii Domnului” – pictat în ulei, pe pânză, cu dimensiunile 188 × 164 cm[1] – din satul Buhăeşti, comuna Vultureşti, judeţul Vaslui, păstrează chipurile ctitorilor lăcaşului de cult construit la anul 1798: pitarul Ştefan Caracaş şi soţia sa, Catrina (Ecaterina/ Catinca).

La 16 februarie 1804 pitarul Ştefan Caracaş moare în casa cumnatului său, clucerul Neculai Racoviţă, la Iaşi, însă, probabil, este înmormântat la Buhăeşti. Diata[2] poartă data morţii pitarului, confirmând învoiala din 8 februarie, prin care lăsa averea nepoţilor săi de frate, Costache Caracaş şi Ruxanda Corne, fiii lui Ioniţă Caracaş (mort ante 1802), Ştefan Caracaş neavând copii[3]. Pitarul era fiul şetrarului Ştefan Caracaş (mort ante 1792), respectiv nepotul lui Ioniţă Caracaş-Găluşcă.

Catrina Caracaş, născută probabil Zota[4], este înfăţişată alături de soţul ei, Ştefan, în costum boieresc de epocă. Pe ambii îi vedem încă tineri. Însă Catrina moare la mulţi ani după decesul bărbatului ei: după 16 ani, la 18 decembrie 1830 era moartă. Izvoadele de cheltuieli de la înmormântarea ei poartă această dată. Privitor la chipul Catrinei Caracaş, portretul votiv ne înfăţişează o femeie frumoasă, cu faţa

---

[1] Doina Rotaru, *Mărturii de artă plastică din judeţul Vaslui: portretul votiv (secolele XVIII-XX),* în „Acta Moldaviae Meridionalis”, Vaslui, XXII-XXIV, 2, 2001-2003, p. 606. Vezi îndeosebi planşele III.1(tabloul integral), III. 3 şi III. 8 cu portretul Catrinei Caracaş, în detaliu (vezi fig. 1), p. 667-668. Tabloul votiv se regăseşte şi la Mircea Ciubotaru, *Comuna Vultureşti. Studiu de istorie socială. Onomastică,* I, Iaşi, Casa Editorială Demiurg, 2003, p. 275.

[2] **D.J.A.N.I.**, Fond Ministerul de Justiţie. Divanul Domnesc, dos. 11/1832, f. 8, 29-31, 138-139.

[3] M. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 79. Vezi şi *Spiţa Caracaş*, de la sfârşitul lucrării.

[4] *Ibidem*, nota 270.

rotundă, zâmbitoare, părul lăsat pe umeri şi spate, cărare pe mijloc, ochi negri, expresivi, sprâncene frumos arcuite, gura mică, buze subţiri, nas drept, capul acoperit cu o căciuliţă din catifea sau mătase albă, bordură roşie, cu fundă în partea stângă[5].

Izvoadele de la înmormântarea Catrinei Caracaş, întocmite de nepoţii săi, nu-i dau numele de familie, vorbesc doar de „mătuşa Catrina". Unul dintre ele contabilizează lucrurile rămase „la moarte mătuşii Catrinii"[6]: bucăţi de pânză, prostiri, colţuni (şosete), perini, saltele, oghealuri (plapume), lăviceri, tigăi, căldări, ligheane, căldări de mămăligă, valuri de saci, un topor etc. De asemenea, o sumă de bani: 645 de lei, şi orătăniile din curte (gâşte, raţe, găini şi curci), alături de animale (31 de porci, 4 boi şi 97 de oi); se adaugă un număr de 39 de stupi.

Cel de-al treilea izvod[7] menţionează cheltuielile: 416 lei la înmormântare, 34 de lei la praznicele de trei zile şi nouă zile şi 42 de lei la praznicul de 40 de zile. Lipseşte din izvod praznicul de 20 de zile, probabil că la Buhăeşti nu se obişnuia, căci nu departe, la Zăpodeni, cam în aceeaşi perioadă, la 1860, se obişnuia[8]. S-au cheltuit, aşadar : 70 de lei pe cinci oca de lumânări, 30 de lei pe 12 coţi de pânză pentru năsălii, 12 lei pe două brâie, 11 lei pe două oca de untdelemn, 18 lei pe şase oca de morun, patru lei pe tămâie şi smirnă, trei lei pe două oca de orez, trei lei pe o oca de stafide, trei lei pe o oca de smochine etc. De asemenea : 28,30 lei s-a plătit prohodul la preot şi dascăli, 74 de lei pentru citirea a 74 de „stâlpi", 49 de lei la oamenii „ostenitori", 30 de lei sărindarul la Buhăeşti, 30 de lei sărindarul la Munteneşti şi 12,20 de lei sărindarul la Poiana Olarului.

Izvoadele funerare constituie un preţios izvor documentar al istoriei sociale, economice, dar şi al aspectelor etnologice. În ultimă instanţă, aceste izvoade pot folosi la conturarea unui studiu antropologic al epocii veacurilor XVIII-XIX.

---

[5] Vezi Doina Rotaru, loc. cit., p. 606-607.

[6] **D.J.A.N.I.**, Colecţia Documente, CDXVI/145; de asemenea, o altă copie, CDXVI/146.

[7] *Ibidem*, CDXVI/148.

[8] Vezi Lucian-Valeriu Lefter, *Zăpodenii*, vol. I, Iaşi, Institutul Român de Genealogie şi Heraldică „Sever Zotta", 2004, p. 228-234. De asemenea, izvodul cheltuielilor de la înmormântarea şi praznicele sau „grijele" Mariei Bălăuţă, din 26 octombrie 1860, p. 272-274.

1. Lucrurile ce a au rămas la moarte mătuşii Catrinii [Caracaş]. 1830 deche(mv)r(ie) 18

3	bucăți pânză
10	pacheti [?] de inu
1	şălişor galbănu
1	cet pentru o rochii
1	materii mătas tij di rochii
1	o bucată de tulpanu albu
2	fețã de masă vechi
4	şărviti tij vechi
2	prostiri
4	mănişterguri
<…>[*]	cămeşi
<…>	perechi colțuni
<…>	cațaveici vechi
<…>	perdeli di pânzi
<…>	oghialuri
<…>	salteli
<…>	perini
4	lăviceri
<…>	bucăți postav di mintianu
2	saci di lână
2	valuri di saci
9	chelceli di meliu
4	tingiri
2	tigăi
2	căldări pentru mămăligă
1	lighianu
2	tăvălugi
1	căldăruşi cu capac di rachiu
1	căldări mari
1	părechi fieră plug
1	părechi chirostii
1	toporu
1	covoru
29	chiti cânipă

[*] <…> = porțiune deteriorată.

Aceste lucruri bez nişti mindiruri şi perne de păreti prin casă.

	Bani gata	
Lei	Păr(ale)	
189		în 6 galbini
36		în 6 rubili
297		în 27 galboarni
121	20	în 54 sorocov<eți>
643	20	

	Mascuri
30	cu mari cu m<ici>

	Păsări
40	gâşti
12	răți
34	găini
5	curci
91	

	Stupi
39	stupi bez 30 ci sintu ai mei la un loc

	Viti
4	boi
96	oi cu mari cu mici

Aceste lucruri şi bani de mai sus însămnați s-au văzut <…> toate cu amăruntul şi am încredințat acestu izvod, erei Miftodu Ionu.

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXVI/145

2. Lucrurile ce a au rămas în casă la moarte mătuşii Catrinii [Caracaş]. 1830 deche(mv)r(ie) 18

6	bucăți pânză
10	pacheti [?] de inu
1	şălişor galbănu
3	bucăți materii di rochii
2	fețâ de masă
<…>	şărviti
2	prostiri
8	cămeşi
<…>	părechi colțuni
<…>	cațaveici vechi
<…>	perdeli di pânzi
<…>	oghialuri
<…>	salteli
7	perini
4	giumătăți di pânză
4	lăviceri noaâ
1	bucată postav a lui Andrunachi țâganu
2	saci di lână
2	valuri di saci
9	chelceli di meliu
5	tingiri
3	tigăi
1	căldăruşi spartă
2	căldări pentru mămăligă
1	lighianu
2	tăvălugi
25	piei de oai proasti
1	căldari cu capac di rachiu
1	cazanu cu torți
29	chiti cânipă
<…>	părechi fieră plugu
1	părechi chirostii rătunde
1	toporu
1	hârlețu
4	prosoapi
1	covoraş

Aceste s-au găsit bez aşternuturile pin casă, adică mindiruri, perni di păreti şi scoarți rupti.

	Bani gata	
Lei	Păr(ale)	
189		în 6 galbini
36		în 6 rubili
297		în 27 galboarni
121	20	în 54 sorocov<eți>

<6>43	20	
2		în mărunți par(ale)

<64>5	20	

	Păsări
40	gâşti
12	rățî
34	găini
6	curci

92	

	Viti
97	oi cu mari cu mici
4	boi

	Stupi
39	stupi bez 9 ci <sintu> ai mei la un loc

	Mascuri
31	mascuri cu mari cu m<ici>

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXVI/146

3. Lei ce s-au cheltuit la îngropare mătuşii Catrinii [Caracaş]. 1830 deche(mv)r(ie) 18

Lei	Par(ale)	
70		cinci ocă lumânări ceară
30		doisprizăci coți cet pentru năsălii
13	20	şasă pasmali
10		patru tulpani
12		dou brâi
3		1 ocă smochini
3		1 ocă stafiri
11		dou ocă untdelemnu
3		dou ocă orezu
18		şasă ocă morunu
4		tămâi i smirnă

177	20	
28	30	preuților i dascalilor pentru prohod
74		74 stâlpi ce au cetit preuții şi dascalii
9		la ciocli pentru groapa i racla
6		la cruce di ceară
49		la oamini i femei ce au fostu ostinitoari
30		un sărindaru la Buhăeşti
30		un sărindaru la Munteneşti
12	20	un sărindar la Poiana Olarului

416	30	

416 30 Aceste am cheltuit eu, bez <...> vărului Costachi pără a veni eu de la Eşi, ce au cumpărat de la Vasluiu: cet, pasmali, orez, staviri, smochini şi peşti, cari s-au înpărțitu şi acelor.

Cheltuiala ce am lăsat la preutul Marcu şi vatafu Neculai pentru a trii zâ şi di noaâ zile bez lumânări

Lei	Par(ale)	
4	20	pentru preut
4	20	pentru dascali
25	26	să înpartă la oamini

34	26	

Ce am dat pentru cheltuiala de 40 de zile, bez lumânări.

18		la preuți
2	10	tij la un preut
6	10	la cinci dascali
3	20	la băeți

31		
6		s-au dat fetii ce au fostu în casă
22		la o femei văduva Safta

59		
42		la o femei Anița

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXVI/148

II. Înmormântarea duducăi Catinca Negruți

Catinca Negruți era prea tânără atunci când a trecut le cele veşnice. Trebuie să fi fost elevă la Academia Mihăileană din Iaşi, căci lista de cheltuieli de la înmormântarea duducăi Catinca are contabilizate „3 sculuri petială pentru podoaba răposatii şi a copililor di la Academii”, 5 făclii mici „pentru copilili di la Academii, ci au fost la parada îngropării” etc. Ceremonia funerară, probabil, s-a desfăşurat la Biserica Banului, unde s-au dat „19 tulpani pentru steagurili corpurațâi, prapuri şi pentru preuțâi bisăricii Banului”, iar 20 de lei s-au dat „preuților şi dascalilor di la bisărica Banului pentru cetirea stâlpilor”.

Cine era Catinca Negruți?[9] Printre strămoşii ei găsim un Ifrim de Zmeiani, trăitor în veacul al XVII-lea, tatăl căpitanului Neculai de Zmeiani, mort înainte de 1704, care, la rândul său, era tatăl unui Negruț, mort înainte de 1722. Fiul acestuia se numea Enache Negruț, bunicul lui Vasile Negruț, căsătorit cu fata lui Danu de la Putna, din satul Pățăştii, în podgoria Odobeştilor, despre care pomeneşte Costandin Sion în

[9] Gh. Ghibănescu, *Familia Negruți*, în „Ioan Neculce. Buletinul Muzeului Municipal din Iaşi”, an. I (1921), octombrie, p. 321-329. Vezi, de asemenea, Ştefan S. Gorovei, nota 69 (*Negruți*), la Paharnicul Costandin Sion, *Arhondologia Moldovei*. Amintiri şi note contimporane. Boierii moldoveni, ed. Rodica Rotaru, Mircea Anghelescu şi Ştefan S. Gorovei, Bucureşti, 1973, p. 186

Arhondologia sa. Dintre fiii lui Vasile Negruţ, amintim pe Dinu Negruţi, tatăl scriitorului Costache Negruzzi (1809-1868), respectiv bunicul lui Iacob Negruzzi, cel de la Junimea. Spătarul Ianache sau Enache Negruţi, fratele lui Dinu Negruţi, a murit, probabil, în iulie 1836, căci un an mai târziu, la 3 iulie 1837, se întocmea lista de cheltuieli pentru „grija răposatului boieriu la înprinire anului”[10]. Se cunoaşte o copie a testamentului spătarului Enache Negruţi din 9 februarie 1837[11]. Spătarul a avut, potrivit spiţei genealogice publicate de Gh. Ghibănescu[12], trei urmaşi: Elena, căsătorită cu C. Ghica, Catinca şi Alecu, căsătorit cu Aglae Voinescu. Pe Catinca o putem identifica în persoana duducăi moarte, de la a cărei înmormântare s-au păstrat listele de cheltuieli: înmormântarea la 7 februarie 1838, pomenirea de 3 zile la 10 februarie, cea de 9 zile la 19 februarie, iar cea de 40 de zile la 19 martie, acelaşi an[13]. Lipsind pomenirea de 20 de zile, ni se demonstrează faptul că aceasta era, pare-se, „facultativă”. Multe izvoade funerare din Iaşi, Vaslui, Botoşani sau din satele din Moldova mărturisesc despre praznicele sau grijile de 20 de zile[14], despre care însă vom scrie cu altă ocazie.

1. Socoteala banilor ci s-au cheltuit cu îngroparea răposatii duducăi Catincăi - 1838 fevr(uarie) 7, însă:

Lei	*Păr(ale)*	*Cum s-au cheltuit*
4	20	s-au dat la Mitropolii pentru ţâdula ci s-au scos să tragă clopotili
20	–	s-au dat la 7 bisărici să tragă clopotili, adică la 6 bisărici câti un sorocoveţi şi la bisărica Banului s-au dat 2 sorocoveţi
23	10	s-au cheltuit cu celi trebuincioasă pentru facirea colivii şi podoaba pomenilor, însă:

[10] **D.J.A.N.I.**, Colecţia Documente, CDXV/85.
[11] *Ibidem*, CDXV/90.
[12] Gh. Ghibănescu, *op. cit*., p. 326.
[13] **D.J.A.N.I.**, Fond. cit., CDXV/129, CDXXV/130, CDXV/131.
[14] Vezi, spre exemplu, la **D.J.A.N.I.**, Fond cit., CVIII/91, CDV/95, CDXIV/278, CDXXIV/261, CDXXXII/26, CDXXXIV/44.

		lei	*păr(ale)*	
		2	20	pe una ocă posmag
		3	10	pol ocă zahăr
		4	20	una ocă zmochinii di cutii
		2	10	pol ocă strafidi roşâi pentru pomeni
		3	30	pi 10 alămâi pentru pomeni
		4	–	pi 4 tefeli [?] polială tij
		3	–	pi 40 dramuri boeli pentru colivă

		23	10	
10	20			pi 3 sculuri petială pentru podoaba răposatii şi a copiililor di la Academii
52	–			s-au cheltuit cu rochiţa răposatii cu cari au îngropat-o şi această cheltuială s-au făcut prin mădama Filicsa
		lei	*păr(ale)*	
		16	10	pi 5 coţi organtiu pentru chii [?]
		18	–	pi 3 coţi aclaz di s-au pus pi la chept şi la poalile rochii
		17	30	pi 8 coţi corde, însă 3 coţi lată câti 3 lei cotu şi 5 coţi îngustă câti 70 parali cotu pentru gătirea răposatii
		---------------		
		52	–	
110	10			
22	–			s-au dat prin d(u)m(nea)l(ui) K.K. Filip pi 6 făclii di ceară albă, adică una mari pentru arhiereu şi 5 mai mici pentru copiilili di la Academii, ci au fost la parada îngropării
297	30			s-au dat pi la 18 pol ocă lumânări di ceară galbănă pentru înpărţât la preuţi şi la norod câti 15 lei, 20 par(ale) oca

68	10	pi 420 jâmni, câti 6 parale şi o lețcai una
45	–	pi 30 ocă pomeni câti 60 parali oca
50	–	s-au dat steagurilor lor purațâi ci au fost la țârimonia îngropării
22	–	s-au dat chetrarilor ci au săpat groapa şi chetrarilor ci au zâdit-o
20	–	s-au dat preuților şi dascalilor di la bisărica Banului pentru cetirea stâlpilor
17	–	s-au dat pentru făcutul colivii
15	–	s-au dat pentru zugrăvitul pânzâi ci s-au pus pi obraz
12	20	s-au dat pentru lucrul şi înbrăcatul raclii
8	–	pol ocă cofeturi
4	–	s-au dat milostenii unii văduvi ci-i zâc pah(a)r(niceasa) Catrina Cachi
12	–	s-au dat prin d(u)m(nea)l(ui) K.K. Filip arhidiaconului di la mitropolii pentru edocsisu ci au scos vlădicăi di la Blagovițenii să meargă îngroparea răposatii
80	20	tot prin d(u)m(nea)l(ui) K.K. Filip s-au dat pi 5 cevreli din cari una s-au pus la cârja vlădicăi şi 4 s-au dat la copilili di la Academii ci au fost la țârimoniia îngropării
----------------------------		
784	10	
115	–	s-au dat pi 19 tulpani pentru steagurili corpurațâi, prapuri şi pentru preuțâi bisăricii Banului

lei	*păr(ale)*	
50		pi 5 tulpani scrisă
45		pi 9 tulpani câti 5 lei unu
19		pi 5 tulpani câti 4 lei unu

115	–	

8	–	pi 2 băsmali câti 4 lei una luati di K.K. Filip

42	–	pi 7 coţi marţâlin roşi pentru înbrăcatul raclii
22	20	pi 3 scânduri şâret di peteală tij
8	20	pi 2 hârtii ţânti galbini tot pentru raclă
7	20	pi 5 coşi di hasă pentru slobozâtul trupului răposatii în mormânt
70	–	s-au dat arhiereului
486	25	s-au înpărţit la preuţi şi la norodul ci au fost adunat
1558	35	cuprindi toată cheltuiala îngropării

(1)838 fevr(uarie) 7

294	20	**s-au cheltuit cu pominirea ci s-au făcut di 3 zâli**

(1)838 fevr(uarie) 10

lei	*păr(ale)*	
93	–	s-au dat pi 6 ocă lumânări di ceară câti 15 lei 20 păr(ale) oca
1	10	pol ocă posmag pentru colivă
9	–	s-au dat pi colac cari au tras 6 ocă câti 60 păr(ale) oca
191	10	s-au înpărţit la preuţi şi la norodul ci au fost adunat
294	20	

1853 15 Adică una mii optsuti cinzăci şi trii di lei şi cinsprezăci parali cuprindi cheltuiala îngropări şi a pominirii di a triia zâ, precum mai sus să arată şi find că s-au cheltuit prin a me mijlociri încredinţăz cu a me iscălitură.

Dumitrachi Negruţi 1838 fevr(uarie) 10

D.J.A.N.I., Colecţia Documente, CDXV/129

[Pomenirea de 9 zile a Catincăi Negruți]

Lei	*Parali*	
96		pi 6 ocă lumânări câti 16 lei oca
9		pi un colac cari au tras 6 ocă, câti 60 parali
1	20	pi 20 dramuri boeli pentru colivă
1	10	pol ocă posmag tij pentru colivă
177	10	s-au înpărțit la preuți, dascali şi la norodul ci au fost adunat
----------------		
285		Adică doâsuti optzeci şi cinci lei s-au cheltuit cu pominirea ci s-au făcut di 9 zâli pentru răposata duduca Catinca şi fiind prin a me mijlocire adiverez.

Dumitrachi Negruți (1)838 fevr(uarie) 19

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXXV/130

[Pomenirea de 40 de zile a Catincăi Negruți]

Lei	*Parali*	
96		s-au dat pi 6 ocă lumânări di ceară câti 16 lei oca
65		pi 4 suti…
4	20	pi una pol ocă mieri pentru colivă
2	20	una ocă posmagi tij
9		s-au dat pi colac cari au tras şasă ocă câti 6 parali oca
1	20	pi 12 dramuri zmernă
243	15	s-au înpărțit la preuți, dascali şi la norodul ci s-au dat adunat
-----------------		

421 35 Adică patrusuti doâzăci şi unu lei şi triizăci şi cinci parali s-au cheltuit cu pominirea ci s-au făcut di 40 di zâli pentru duduca Catinca, precum mai sus să arată şi fiind că s-au cheltuit prin a me mijlociri adiverez.

Dumitrachi Negruți (1)838 mart(ie) 19

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXV/131

2. Izvodu pentru banii ci s-au dat la ecpaoa Mitropolii precum mai gios să însămnaz pentru pomenirea den anu a răposatului spatariu Enachi Negruțu.

Anul 1837 iulii 3

Clisiarhului	1 galben
Dohorchinului	4 idarili
Protosinghelul Veniamin	10 sorocoveți
Protosinghelul Gherman	10 sorocoveți
La doi înalți mari	2 galbeni
La doi defterei înalții	2 irmilici
Arhidiaconului	1 galben
Deftereia Macarie	9 sorocoveți
Troteu Ghinadie	9 sorocoveți
Veşmântariului	1 idaril
Ieromonah Iosaf	5 sorocoveți
Ieromonah Macarie	5 sorocoveți
Ieromonah Mihail	5 sorocoveți
Ieromonah Climinti	5 sorocoveți
Preotul cântăreți Costachi	10 sorocoveți
Diiaconul Toma	5 sorocoveți
Diiaconul Lavrintie	5 sorocoveți
La trii paraclisieri	6 sorocoveți
La doi băeți din coada Preaosfințâi Sali	10 sorocoveți
La opt anaghioşi	20 sorocoveți
La doi coniaşi	4 sorocoveți
La patru vizitei	4 sorocoveți
La un clopotariu	1 sorocovăț
La trii sluji a Mitropolii	3 sorocoveți

Adicî patru galbini, doi irmilici, cinci edarili şi o sută doâzăci şi şasă sorocoveți, cari cuprindi sumâ di cincisuti şasăzăci şi doi lei ci s-au dat la ehpaoa Mitropoliei.

Ss. indescifrabil

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXV/92

3. Lei	Parale	Ci s-au cheltuit pentru grija răposatului boieriu [Enache Negruți] la înprinire anului
70		pe 100 pâni înpărțâte la norodu
6		pe 1 ocă untilemnu pentru candilili din bisăricile
2	20	pi pol ocă strafidi pentru pus în colivă
4		pe 1 ocă niere pentru colivă
2	20	pe 1 ocă orez pentru bucate la preuți şi călugăriți
1	30	pe 1 litră chiperu [?]
1	30	pe pol ocă untu de vacă
7		pe 7 ocă peşti de s-au făcut bucate pentru călugăriți la schit
18		pe 12 ocă rachiu de s-au înpărțit la 40 <…>
14	18	pe 17 ocă vin, însă 15 ocă vin, însă 15 ocă la <…> în Boțăşti şi la schit şi 2 ocă la <…>
22	20	s-au dat la 6 preuți şi 7 dascali pentru slujbă la amândouâ bisăricile cum şi starețul de la schit
129	18	una sută doâzăci şi noâ mii şi optspreci parale cuprinde suma peste tot

(1)837 iule 3

Ss. indescifrabil

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXV/85

Abstract

Among various expenses lists from the collection of documents belonging to the National Archive in Iaşi, there is an old manuscript referring to the burial of Catrina, the wife of the purveyor Ştefan Caracaş, dated the 18th of December 1830. The old manuscript includes burial and 3, 9 and 40 days celebrations expenses. After these, the temporal cycle is completed, and the soul of the dead may leave this world and aim for the other world.

Catinca Negruți, a student at the former high school „Academia Mihaileană" in Iaşi, was part of the noble family of Negruți, which included, among others, the writer Costache Negruzzi (1809-1868) and the member of „Junimea" Society, Iacob Negruzzi. The funeral old manuscripts from the burial of Catinca Negruți date between the 7th of February and 19th of March 1838, corresponding to the 3, 9 and 40 days celebration. At the same time, there have been preserved the expenses lists of her father, the sword bearer Enache Negruți, dead in 1836. His 1 year celebration took place at the 3rd of July 1837.

These documents represent o precious documentary source for the history of mentalities and for ethnology, revealing reminiscences of old traditions within the modern Romanian society. Whatsoever, these documents have been ignored, due to the fact that they have been considered irrelevant, but also to the lack of work instruments, such as knowledge of Cyrillic palaeography or the prejudice that such information cannot be found in archives. Our stand is that, though in limited number, this type of documents exists.

DOCUMENTELE ATLANTIDEI.
Arhiva etnografică a satelor dispărute sub lacul Bicaz

Vasile MUNTEANU

Pe la sfârşitul deceniului obsedant al veacului trecut, întunericul satelor din Moldova era obscurat de primele pâlpâieli ale electricității. Aproape deodată, ca o jertfă aşezată la temelia noii înfăptuiri, se scufunda în bezna tăcută a adâncurilor o altă lume. Din acel moment Valea Bistriței a încetat să mai figureze pe hărțile etnografice ca o vastă şi compactă „rezervație de viață patriarhală". Civilizația de sub ape părea să-şi fi luat cu sine toate valorile, refuzate de „viața nouă" care se prefigura.



Țărani din Schit-Bicaz (1955)
Foto: Romulus Vuia

Patruzeci de ani mai târziu, purtat de nestăvilita curiozitate care l-a caracterizat totdeauna, reputatul arheolog ieşean, academicianul Mircea Petrescu-Dâmbovița, deretica prin magaziile Institutului de Arheologie din Iaşi, scoțând la lumină tainice şi voluminoase pachete de documente. Cum conținutul lor era evident etnografic, ni le-a pus cu generozitate la dispoziție şi, după inventariere, au fost transferate Muzeului Etnografic al Moldovei.

Spre surprinderea tuturor, arheologul ieşean descoperise de această dată vestigii de altă natură, nu mai puțin importante decât cele pe care le-a redat istoriei în mod obişnuit: o parte din arhiva echipelor de specialişti care au efectuat cercetări etnografice în satele inundate ulterior pentru formarea lacului Bicaz. Deşi materialele sunt în curs de sistematizare şi cercetare, semnalăm existența fondului la instituția noastră într-o succintă prezentare.

Construirea hidrocentralei de la Bicaz a constituit unul din primele proiecte de amploare ale puterii comuniste în România. La 26 octombrie 1950 era elaborată Hotărârea C.C. al P.C.R. referitoare la electrificarea țării, în cadrul căreia planul de construcție a barajului şi

hidrocentralei de pe Bistrița ocupa un loc însemnat. Zăgăzuirea apelor necesare acționării turbinelor impunea formarea unui lac cu o lungime de cca. 60 km. În aria sa de cuprindere intrau şi 33 din satele înşirate de-a lungul văii Bistriței.

Chiar în condițiile acelor ani, dispariția unui teritoriu cu o veche şi neîntreruptă locuire şi o civilizație tradițională remarcabilă, nu putea lăsa fără reacție lumea ştiințifică. În anul 1954 a fost perfectat acordul între Academie şi Ministerul Energiei Electrice, prin care ultima instituție accepta finanțarea vastului program de cercetare interdisciplinară a zonei. S-a format mult controversatul „Grup de cercetări complexe Bicaz”, care aduna istorici, etnografi, lingvişti, demografi etc. Timp de peste cinci ani au avut loc investigații minuțioase în satele amenințate, dar şi în zonele limitrofe, pentru stabilirea interdependențelor. Întregul efort urma să fie finalizat cu o monumentală serie monografică, model în materie, în fapt o radiografie exhaustivă a vechiului mod de viață din zonă.



Ion Chelcea la Schitul Ceahlău (1955)

Pentru coordonarea şi efectuarea efectivă a cercetărilor de teren au fost solicitate nume de marcă, unele abia reabilitate. Dar, mult făgăduitele sinteze au întârziat să apară. Abia după două decenii se tipărea un prim volum, *Arta populară de pe Valea Bistriței* (Bucureşti, 1969), urmat la peste patru ani de *Etnografia Văii Bistriței* (Piatra Neamț, 1973). Aşadar, marea operă care se preconiza, s-a restrâns în cele din urmă la un mănunchi de studii, corect întocmite, dar excesiv de sintetice şi care omiteau aspecte fundamentale ale civilizației rurale. Fireşte, cercetătorii au folosit individual multe din informațiile culese pe Valea Bistriței pentru elaborarea studiilor şi articolelor apărute în diverse publicații. Odată cu trecerea timpului s-a înstăpânit ideea că îndelungatele şi costisitoarele demersuri ştiințifice din zona Bicaz nu sunt altceva decât un concludent exemplu despre cum nu trebuie făcută etnografia. Privită doar prin prisma celor două publicații menționate, aprecierile sunt în bună măsură juste.

Arhiva „Grupului de cercetări complexe” ne relevă însă o altă realitate, tulburătoare. În dosarele şi caietele păstrate, satele scufundate sunt încă vii. Poate fi reconstituită nuanţat o întreagă lume, cu toate habitudinile ei. Nu mai puţin importantă este posibilitatea cunoaşterii modalităţilor concrete de planificare şi efectuare a cercetărilor.



Melițatul cânepii în Hangu (1952)
Foto: I. Chelcea

Partea cea mai valoroasă a arhivei o formează, fără tăgadă, caietele şi carnetele de teren conţinând materialul brut, consemnările conversaţiilor cu nenumăraţi informatori, observaţii ale cercetătorilor şi schiţe. Reamintim că, pentru disciplinele etnologice, asemenea mărturii înregistrate sunt chiar documentele esenţiale, aflate la baza elaborării oricărui studiu. Evident, valoarea documentului este condiţionată deopotrivă de calitatea informatorului şi de pregătirea specialistului. Asupra acestui ultim aspect nu avem nici un dubiu. Materialele au fost culese de Romulus Vuia, Romulus Vulcănescu, Cristofor Mironescu, Ion Vlăduţiu, Ion Chelcea ş.a. sau de discipoli de-ai lor, astăzi nume binecunoscute.



Transportul lânii în Galu (1955)
Foto: I. Chelcea

La o lectură, fie şi sumară, a dosarelor privind activitatea grupului, se spulberă orice îndoială referitoare la indolenţa sau superficialitatea membrilor. C. S. Nicolaescu Plopşor, coordonatorul direct, a încercat din răsputeri să valorifice rezultatele în conformitate cu proiectul iniţial. La 24 ianuarie 1963, Biroul Prezidiului Academiei hotăra publicarea, în doi-trei ani, a şase din volumele seriei monografice, însumând peste 3600 pagini. În scurt timp s-a revenit, cerându-se imperativ scurtarea capitolelor deja redactate. De pildă, studiul demografic asupra satelor din zona Bicaz, semnat de Aurelian Motomancea, a fost redus de la un

număr de 102 pagini, la numai 35 de pagini, devenind de nerecunoscut. O soartă identică a avut şi materialul despre *alimentaţie*, scris de către Viorica Kogălniceanu. Din scrisorile autoarei răzbate clar hotărârea retragerii colaborării, lucru care nu s-a întâmplat. Comisiile de lectori (externe grupului) recomandau, de fapt, scurtarea cu cca. 2/3 a tuturor capitolelor şi chiar neincluderea unora (cele referitoare la toponimia văii – Cr. Mironescu, la teatrul folcloric – Horia Oprişan sau la dansul popular etc.). Pornind de la aceste exemple, la care se pot adăuga şi altele pe care nu le mai amintim aici, ne putem explica în parte puţinătatea materialului publicat, în raport cu dimensiunile cercetărilor şi cantitatea de informaţii culese.

Un serios obstacol pentru obiectivitatea, structura şi cuprinsul lucrărilor a fost ridicat şi de amestecul insistent şi agresiv al politicului. Bineînţeles, pentru comunişti, finalizarea lucrărilor hidrocentralei constituia un uriaş succes pe care structurile propagandei îl subliniau ca atare. Nu interesa justificarea inundării aşezărilor şi plecarea în bejenie a mii de oameni. Sugestiile pe care le citim în corespondenţa colectivului de coordonare a cercetărilor sunt elocvente. Se dorea în primul rând evidenţiată viaţa nouă şi fericită a locuitorilor zonei. Acest lucru devenea mai lesne de realizat caracterizând Valea Bistriţei, de dinaintea construirii barajului, ca pe un teritoriu „în care înapoierea economică, ignoranţa, mizeria şi abuzul încercau să ascundă sub mitul tradiţionalităţii unele relaţii sociale ce dominau încă din veacurile evului de mijloc” sau „trecutul s-a spulberat ca un vis urât, […] umiliţii de ieri au rupt prometeic lanţurile neputinţei şi Bicazul a devenit simbol al construcţiei socialismului”. Presiunile nu au rămas fără urmări. Într-o adresă din 28 iunie 1963, semnată de către vicepreşedintele Academiei, Ştefan Milcu, adresată Comitetului de coordonare al seriei monografice Bicaz, se arăta că volumul deja finalizat nu îndeplinea condiţiile publicării. Se cerea luarea măsurilor corespunzătoare, indicându-se capitolele şi subcapitolele vizate. Sugestiile finale: „Comitetul de coordonare va depune toate eforturile ca în cel mai scurt timp volumul să corespundă cerinţelor ştiinţifice, ideologice şi politice. Numai după aceste refaceri volumul se va înapoia Editurii Academiei”.

O imagine şi mai clară asupra intruziunii politicului ne-o oferă cazul următor; etnograful Radu Octavian Maier a fost specialistul desemnat pentru trierea şi sintetizarea materialelor privind câteva din meşteşugurile populare. Un domeniu aparent scutit de atenţia propagandei şi cenzurii. Misiunea s-a dovedit însă periculoasă pentru

cariera celui menționat. Un referat de peste şapte pagini, purtând o semnătură pe care ne abținem să o pomenim, se intitula: „Câteva exemple de greşeli ideologice în capitolul *Meseriile săteşti pe Valea Bistriței Moldoveneşti (Zona Bicaz). Dulgheria*, de Maier Octavian Radu”. Autorul fusese cât se poate de concesiv. În paginile despre dulgherit inserase suficiente aprecieri laudative la adresa partidului şi statului. I se reproşa că nu izbutise să îndepărteze „ideea că oamenii din zonă în marea lor majoritate nu aveau încredere în binefacerile pe care le va aduce hidrocentrala”.

Aceste puține exemple vin să întărească importanța fondului documentar pe care-l deținem chiar şi pentru materialele deja publicate. Arhiva cuprinde însă şi multe materiale inedite. Aproape inexplicabil, în volumul *Arta populară de pe Valea Bistriței*, nu s-a alocat nici un fel de spațiu prelucrării lemnului, principala formă de manifestare a artei în zonă, deşi există un valoros material cules de Romulus Vuia, ilustrat prin fotografii, dar mai ales prin desene şi planşe, executate pe carton şi calc.

Paradoxal, nu şi-au găsit locul în paginile publicate aspecte fundamentale ale spiritualității țărăneşti: obiceiurile calendaristice şi familiale, dansurile şi cântecele, legendele şi basmele. Toate se regăsesc din fericire, în proporții diferite, în arhiva pe care o semnalăm. Romulus Vulcănescu, cel care avea obligația cercetării cojocăritului, plutăritului, lingurăritului, pentru care a adunat multe informații, s-a oprit şi asupra jocurilor cu măşti, proverbelor, zicătorilor, strigăturilor. Ion Drăgoiescu a întreprins şi el astfel de cercetări, iar Valeriu Ciobanu s-a dedicat exclusiv obiceiurilor familiale. Remarcabilă este meticulozitatea lui Cristofor Mironescu, care a consemnat, în cele opt caiete pe care le deținem, toponimele din Secu, Hangu, Buhalnița, Potoci, Cârnu, Izvorul Alb.



Pieptar înflorat din Fărcaşa (1955)
Foto: I. Chelcea

Cu siguranță, arhiva a fost inițial mult mai cuprinzătoare. O parte a ei este acum pierdută sau, sperăm, doar rătăcită. Dosarele cu evidența activității grupului vorbesc şi despre un prelungit scandal

privind destinul manuscriselor Gălinescu, reputat etnomuzicolog, însumând peste o mie de piese muzicale din zona Bicaz. Şi asupra altui gen de documente etnografice au avut loc dispute. Echipele de specialişti au achiziționat obiecte cu caracter etnografic, cu intenția înființării unui muzeu al satelor dispărute la Durău, în spațiile fostului spital. Adăpostind exponate de mare valoare, jinduite de alte instituții muzeale, nedorit de forurile conducătoare, depozitul Academiei a fost evacuat prin forță, fără aprobări şi inventariere, piesele fiind transportate la Bacău. Prin eforturile lui C. S. Nicolaescu Plopşor, colecția s-a refăcut. În 1962 număra peste 2000 de piese despre a căror soartă ulterioară nu mai ştim nimic.

În urmă cu peste 60 de ani Ion Chelcea, chemat din Ardeal pentru a înființa Muzeul Etnografic al Moldovei, vedea încă de la început realizabilă această instituție prin îndeplinirea a trei condiții esențiale: achiziționarea de obiecte, înființarea unei biblioteci de specialitate şi constituirea unei arhive etno-folclorice. În intervalul scurs s-au adunat multe piese de mare valoare; biblioteca a fost oferită de Artur Gorovei. Inexplicabil, arhiva lipseşte cu desăvârşire. Poate că nu întâmplător, nucleul acesteia îl constituie documentele unei lumi dispărute aproape în acelaşi timp cu proiectele lui Ion Chelcea.

Abstract

The paper points out the discovery of the ethnographic archive of the villages which once existed on the spot which is nowadays occupied by the Lake of Bicaz

As a result of long years of field research which involved famous names of the Romanian ethnography, only two volumes have been edited about the project, and they do not take into account important fields of traditional civilization.

The described documentary corpus includes interesting materials about the rural civilization lost under waters, as well as a rich correspondence as for the preparation of the research and the political and ideological tension directed on the specialists in charge of the preparation of the texts meant for publication.

Rodica Ropot (1941-2004)

Deseori, îmi amintesc chipul luminos, fericit al Rodicăi, care se reîntorcea de pe teren, din zonele etnografice ale Moldovei, pe care le cercetase. Avea o mare calitate: era pasionată şi muncitoare, inteligentă şi cutezătoare, descoperind sensurile adânci ale lucrurilor, dincolo de aparențe. Se amuza, amintindu-şi drumul, pe care-l făcea în căruță de la o localitate rurală la alta. Legată cu o băsmăluță albă, bucuroasă să-şi continue cercetările, era luată drept o megieşă, iscodită de-a cui e şi la cine se duce. Nu-şi dezvăluia identitatea, complăcându-se în acel joc al întâmplării.



Avea o fire veselă, caldă, prietenoasă. Îşi exprima discret afecțiunea, prin gesturi reținute, prin cuvinte potrivite, căutate, rostite cu cumpănire şi înțelepciune.

Ne-a legat o frumoasă prietenie, care a însemnat pentru noi bucuria de a ne întâlni, de a comunica, o dorință permanentă de-a afla lucruri noi, de-a învăța, de-a realiza acțiuni frumoase, fiecare în specialitatea ei, sau în colaborare. Pe parcursul anilor am realizat numeroase expoziții cu piese originale, dar şi expoziții itinerante, completate de conferințe sau simpozioane.

* * *

Expoziția de artă comparată „Satul românesc – spațiu, ritm, culoare" a deținut însă un loc aparte în preocupările noastre profesionale. Asemenea expoziții s-au organizat la Suceava, Timişoara, Bucureşti, fiind realizate de mari personalități culturale: criticii de artă Ion Frunzetti, Andrei Pleşu, Alexandra Titu, artistul plastic Paul

Gherasim sau Maria Magdalena Crişan, critic de artă şi muzeograf. Mărturisesc că realizarea unei asemenea expoziţii a fost un vis al nostru ani de-a rândul, dar toate se împlinesc la timpul lor.

Pe 16 decembrie 1997, în Galeria de Artă Contemporană a Muzeului de Artă din Iaşi, s-a vernisat expoziţia „Satul românesc – spaţiu, ritm, culoare" în organizarea celor două mari muzee: Muzeul de Artă şi Muzeul Etnografic al Moldovei, o expoziţie amplă, reunind un bogat şi valoros patrimoniu artistic şi de artă populară. Expoziţia noastră nu se putea realiza decât printr-o colaborare de suflet. S-a lucrat mult, cu pasiune, într-o atmosferă de emulaţie şi bucurie. Le mulţumesc şi cu această ocazie colegilor colaboratori de la cele două muzee organizatoare şi, în mod deosebit, conservatorilor Angelica Olaru şi Menola Iutiş, pentru implicarea lor directă şi competenţa profesională.

Selectarea unui bogat şi divers material expozabil, a permis organizatorilor structurarea sa în ansambluri tematice. Iată, concis, aceste mari ansambluri:

1. Ideea de „spaţiu românesc" a fost cea care a dominat expoziţia şi s-a exprimat într-o multitudine de reprezentări:

- un spaţiu al muncii;
- un spaţiu al sărbătorii;
- spaţiul sacru din interiorul locuinţei;
- un spaţiu al reveriei şi meditaţiei poetice.

Linia, punctul, suprafaţa, ritmul şi culoarea sunt mijloacele profesionale mânuite cu aleasă măiestrie deopotrivă de creatorii populari, cât şi de plasticieni, demonstrând marea lor dragoste pentru frumuseţea pământului românesc. Astfel, opere de artă semnate de mari personalităţi creatoare, precum Grigorescu, Ştefan Luchian, Camil Ressu, Octav Băncilă, Ştefan Dimitrescu sau Dumitru Ghiaţă au fost etalate alături de valori ale artei populare: scoarţe, costume, ceramică, marame de borangic, icoane, sugerând un spaţiu virtual, izvorât din visul artistului.

2. S-a evidențiat atmosfera şi coloritul specific plaiurilor mioritice. Culoarea înseamnă lumină. Ziua şi noaptea sunt copiii luminii, ce întruchipează albul şi negrul, ce nu se arată niciodată în acelaşi fel. La români, „albul” este simbolul vieții, „lumea albă” înseamnă a avea privilegiul esențial de a fi în viață pe acest pământ[1]. „Albul” caselor țărăneşti se absoarbe vara, ca şi iarna, în mediul înconjurător, jucând rolul de punte între spațiul interior al locuinței şi spațiul natural. „Albul” are rolul, cum afirma Lucian Blaga, de a desființa hotarul dintre „înăuntru” şi „înafară”, de-a integra casa omului într-o altă casă, de proporții cosmice.

În creația populară, „albul” are o străveche tradiție: de la albul transparent al maramei de borangic la albul realizat din texturi, albul este fond, dar şi element decorativ, el sugerează permanența, dar şi efemeritatea. La sărbători se cântă „Florile dalbe”, iar „cel plecat” este denumit „dalbul de pribeag”.

Inspirat din arta populară, o artă de mare simplitate şi rafinament, „albul” a fost preluat în creația cultă. Realizarea tonurilor de alb atât de diverse, de nuanțate, reprezintă pentru plasticieni o probă de virtuozitate, de înalt profesionalism. În expoziție am realizat un spațiu al alburilor, reverberat în creații de o rară frumusețe şi sensibilitate din arta populară şi cultă: marame de borangic, ştergare albe, costume populare de mire şi mireasă, alături de lucrări semnate de Constantin D. Stahi, Nicolae Tonitza, Theodor Pallady, Alexandru Ciucurencu sau Adrian Podoleanu.

3. Expoziția a evidențiat un dialog permanent între creația populară şi creația cultă, cât şi respectul artiştilor plastici pentru bogatele tradiții ale artei populare, o artă armonioasă, echilibrată, exprimând omenie, spirit de înțelegere şi toleranță, dragoste pentru dreptate, bucuria de a trăi, credința în viață şi speranță.

Expoziția de artă comparată este o expoziție cu un conținut aparte, care situează viața artistică în planul confruntării şi dezbaterii de idei.

[1] George Coşbuc, *Dintr-ale neamului*, Bucureşti, 1894. În acest volum a apărut eseul *Culorile la români*.

Pentru artiştii creatori, participarea la o asemenea expoziţie, pe o temă dată, reprezintă un mijloc de stimulare a gândirii creatoare şi de confruntare cu valori artistice consacrate.

Realizarea unei expoziţii de artă comparată impune muzeografului un însemnat volum de muncă concretizat în:

- cercetarea temei şi investigarea unui bogat material bibliografic;
- un studiu atent al valorilor patrimoniale, atât în colecţiile muzeale, cât şi în cele particulare;
- organizarea expoziţiei, prin etalarea cu fantezie şi inventivitate a operelor originale şi asigurarea condiţiilor optime de microclimat şi securitate.

Un drum lung pe care specialistul îl parcurge cu competenţă şi răspundere, amintind obligaţia fundamentală a instituţiilor noastre muzeale de a valorifica un patrimoniu naţional bogat şi original, de a oferi noi perspective de interpretare fenomenului artistic şi, nu în ultimul rând, de a-şi asuma responsabilitatea afirmării unor noi valori de artă.

Georgeta PODOLEANU

Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. I-IV, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001-2004.

Un eveniment editorial deosebit, aflat sub egida Academiei Române şi a Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", îl constituie publicarea corpusului de documente etnografice, un instrument de lucru indispensabil fără de care, de acum înainte, nu se mai poate concepe cercetarea etnologică românească. Aceste volume de documente etnografice îşi găsesc echivalentul, în domeniul istoriei, în colecția națională de documente publicate, *Documenta Romaniae Historica*, un instrument fundamental de lucru pentru cercetarea istorică. Aşa cum precizează coordonatorul general, Ion Ghinoiu, în *Introducerea* primului volum (p. XVI), acest vast corpus al documentelor de istorie orală este secționat în patru serii tematice ce urmează să însumeze 20 de volume (cinci volume pentru fiecare serie). Din prima serie, *Sărbători şi obiceiuri*, au apărut între anii 2001-2004 patru volume; s-a ajuns la cel de-al IV-lea volum, *Moldova*. Cel de-al V-lea volum, va încheia seria *Sărbători şi obiceiuri* cu *Dobrogea şi Muntenia.* Celelalte trei serii tematice preconizate să apară sunt: *Civilizația rurală. Adăpostul*, *Civilizația rurală. Ocupațiile şi meşteşugurile* şi *Manifestări artistice*.

Necesitatea publicării corpusului documentelor de istorie orală este sintetizată de Ion Ghinoiu la începutul primului volum (p. XV): „completează substanțial ceea ce se ştia despre cultura populară prin publicarea răspunsurilor la chestionarele Haşdeu şi Densuşianu. Aceste date, corelate cu alte categorii de izvoare scrise (documentele de arhivă, relatările cronicarilor, ştirile lăsate de călătorii străini despre români), acoperă o durată lungă, multiseculară (secolele XV-XX) din istoria României".

Fiecare volum este structurat pe trei părți: *Ciclul familial* (*Naşterea, Nunta, Înmormântarea*), *Ciclul calendaristic* (*Sărbători şi obiceiuri cu dată fixă, Sărbători şi obiceiuri cu dată mobilă* şi *Sărbători* şi *obiceiuri în calendarul agro-pastoral*) şi *Viața comunitară* (*Sărbători şi obiceiuri comunitare* şi *Reprezentări mitice*).

Colectivul redacțional (cercetători de la Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" din Bucureşti) al volumelor apărute până acum merită, cu prisosință, a fi adus spre ştiința cititorului: Ion Ghinoiu (coordonator), Maria Bâtcă, Alina Ioana Ciobănel, Germina Comanici, Lucian David, Cătălin Găină, Georgeta Moraru, Cornelia Pleşca, Ionuț Semuc, Emil Țîrcomnicu şi Ofelia Văduva.

***

Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul I, *Oltenia*. Îngrijirea ştiințifică şi redacțională: Ofelia Văduva şi Cornelia Pleşca, *Introducere* de Ion Ghinoiu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, 400 p.

În volum sunt consemnate răspunsurile la chestionarele etnografice efectuate între anii 1972 şi 1983, când au fost cercetate 79 de sate din cele cinci județe ale Olteniei: Dolj, Gorj, Mehedinți, Olt şi Vâlcea. Volumul este precedat de o introducere

în care Ion Ghinoiu ne prezintă planul editorial al corpusului de documente etnografice, din care am extras cele câteva informații prezentate mai sus.

***

Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul II, *Banat, Crişana, Maramureş*. Îngrijirea ştiinţifică şi redacţională: Cornelia Pleşca, *Introducere* de Ion Ghinoiu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002, 320 p.

Cele trei provincii istorice româneşti incluse în acest volum acoperă 18 % din suprafaţa României: Banat (Caraş-Severin, Timiş), Crişana (Arad, Bihor) şi Maramureş (Satu Mare, Maramureş), fiind cercetate 94 de sate. Ion Ghinoiu insistă în introducerea de la acest volum asupra unora din elementele culturii populare moştenite din Vechea Europă – numită astfel de Marija Gimbutas -, unul din cele mai interesante aspecte fiind cel privitor la cultul Zeiţei Pasăre. Cea care dă şi, totodată, ia viaţa este pasărea: barza aduce viaţa şi găina o ia (p. XVI). Zeiţa Pasăre poate fi astfel identificată cu divinitatea primordială a vechilor europeni, ciocul ei simbolizând fertilitatea şi regenerarea (cornul abundenţei), pe când ghearele aduc moartea – ghearele morţii. De altfel, găina este prezentă în toate etapele vieţii: naştere, nuntă şi înmormântare; probabil, găina preia atribuţiile zeiţei primordiale Mamă, Gaia (p. XXV). Dacă barza aduce viaţa, Gaia vine să o ia. Barza este pasărea de baltă ce are trăsăturile zeiţei neolitice a regenerării. Toaca din lemn imită sunetul ciocului ei (p. XXXIV), care este, am putea spune, o rugă către zeiţa primordială a fertilităţii şi regenerării. În strânsă legătură cu Zeiţa Pasăre poate fi pus şi oul de Paşte, al cărui simbolism este universal întâlnit.

***

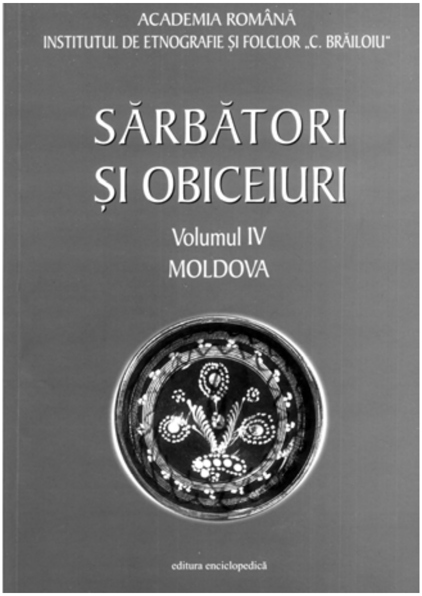
Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul III, *Transilvania.* Îngrijirea ştiinţifică şi redacţională: Cornelia Pleşca, *Introducere* de Ion Ghinoiu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003, 450 p.

Rezultatul cercetării celor 139 de sate şi chestionarea a 765 de subiecţi din Transilvania (judeţele Alba, Bistriţa-Năsăud, Cluj, Covasna, Harghita, Hunedoara, Mureş, Sălaj şi Sibiu) constituie materia volumului de faţă. În introducere, Ion Ghinoiu insistă asupra cultului arborelui, care aici, în Ţara de dincolo de păduri, cum a fost numită de maghiari, se regăseşte în variante diverse. Ramura verde însoţeşte orice sărbătoare importantă: paltinul la Rusalii, salcia la Florii etc. Astfel, salcia este subsitutul zeiţei romane Flora. Zeităţile pădurii nu aveau cum să lipsească acolo unde exista cultul copacilor: Muma Pădurii, Fata Pădurii, Omul Pădurii sau Tatăl Pădurii. Dintr-un anume copac, din paltin, se făcea Toaca, al cărei sunet imita glasul Zeiţei Pasăre, dar şi al unei divinităţi fitomorfe, o amintire a neoliticului agrar (p. XXI). Cultul arborelui este, de altfel, simbolul central al verii: Sângeorz înfrunzeşte copacii, iar Sâmedru îi desfrunzeşte.

***

Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul IV, *Moldova.* Îngrijirea ştiinţifică şi redacţională: Cornelia Pleşca şi Emil Ţîrcomnicu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2004, 442 p.

În cele opt județe ale Moldovei (Bacău, Botoşani, Galați, Iaşi, Neamț, Suceava, Vrancea şi Vaslui) au fost cercetate 122 de sate, între anii 1976-1983. Cu siguranță, „dintre provinciile româneşti legate de Carpați şi Dunărea de Jos, Moldova deține cele mai complete informații etnografice tezaurizate în arhive şi lucrări publicate" (p. XV), începând de la Dimitrie Cantemir şi până la Simion Florea Marian, Elena Niculiță-Voronca şi Tudor Pamfile, precum şi în Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei.



Civilizația agrară este reflectată din belşug în obiceiurile moldovenilor, produsele obținute din făină de grâu fiind nelipsite de la mesele rituale. Ba chiar „multe din sărbătorile şi obiceiurile agrare înregistrate în Câmpia Jijiei şi Podişul Moldovei, peisaj tipic agrar, apar şi în satele carpatice şi subcarpatice" (p. XIV). Viața omului este asemuită ciclului vegetal al grâului: de la sămânța semănată la sămânța recoltată avem lumea de aici, grâul viu, iar de la recoltat la semănat avem lumea de dincolo, grâul mort. „Cărările spre nemurire ale omului şi grâului erau identice şi pentru români, unde produsele rituale preparate din semințele de grâu (coliva) şi din făina de grâu (pâine, colac, azimă, pască, turită, lipie) însoțesc, pas cu pas întreaga existență umană" (*ibidem*). În cele din urmă, coliva reprezintă „sacrificiul spiritului semințelor de grâu zdrobite în piuă, fierte în apă, îndulcite cu miere şi ornate cu miez pisat de nucă şi cu bomboane"; astfel, coliva este un „simbol al comunității lumii de dincolo" (p. XV).

Civilizația pâinii, ne spune Ion Ghinoiu, este numai un aspect al Vechii Civilizații Europene, alături de care se regăsesc şi alte elemente ale civilizației lemnului, lutului şi, „mai ales, aspecte definitorii pentru Cartea românească a morților" (p. XVII).

Lucian-Valeriu LEFTER

Dumitru Pop, *Coordonate ale culturii populare româneşti în perspectivă etnologică*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Ştiință, 2002.

Cartea profesorului Dumitru Pop, de la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, reuneşte mai multe studii, articole şi comentarii apărute, de-a lungul a peste patru decenii, în reviste de specialitate şi în presa culturală transilvăneană. Sunt repere ce jalonează cariera ştiințifică a etnologului clujean, contribuții reale la o mai bună cunoaştere şi valorizare a patrimoniului nostru etnocultural.

Bogate şi variate, documentele de care discutăm sunt grupate în două mari secţiuni: coordonate ale culturii populare româneşti în perspectivă etnologică şi momente din istoria folcloristicii şi etnologiei româneşti. Indiferent de amploarea lor, materialele publicate acum în volum se constituie într-un frumos omagiu adus satului românesc, aflat astăzi (pentru a câta oară?) într-un moment de răscruce.

Ceea ce uneşte contribuţiile cărturarului transilvănean este pledoaria în favoarea valorilor perene ale culturii noastre tradiţionale, „cu specificul ei inconfundabil, cu rosturile ce le-a avut în viaţa poporului român şi cu mesajele pe care le-a transmis neîncetat în cursul vremii, mesaje valabile şi azi, îndeosebi pentru generaţiile tinere, care au mai mare nevoie de ele" (p. 7).

Dincolo de preocupările sale nemijlocite, cu largă deschidere spre problemele teoretice şi metodologice, vădind interes constant faţă de mutaţiile ce se produc pe tărâmul studierii culturii populare, profesorul Pop se dovedeşte a fi un autentic om al cetăţii. Este atent la tot ceea ce se petrece în lumea noastră contemporană şi nu se mulţumeşte să rămână un observator pasiv.

Vorbind despre lumea satului, el observă că, faţă de epocile anterioare, „oamenii zilelor noastre nu mai sunt creaţia cvasi-exclusivă a mediului în care au văzut lumina zilei" (p. 9). Este un indiciu al progresului şi evoluţia, în această direcţie, trebuie încurajată, pentru că, spune etnologul, ar fi un blestem să căutăm viitorul în trecut. În acelaşi timp însă nu uită să atragă atenţia asupra unor fenomene ce riscă să devină pernicioase, aducând atingere demnităţii şi chiar condiţiei umane.

În aceeaşi ordine de idei, vom aduce în discuţie articolul *„Complexul mioritic" şi bietul suflet românesc*, apărut mai întâi la Cluj în 1998. Este o luare de atitudine împotriva acelora care, „în numele zeului Libertăţii, atotbiruitor", îşi îngăduie să formuleze „aprecieri şi judecăţi de-a dreptul deconcertante". Şi nu o fac pe seama unor categorii obscure ale creaţiei noastre populare, ci atacă înseşi capodoperele: *Mioriţa* şi *Meşterul Manole*.

Ceea ce le reproşează etnologul clujean comentatorilor la care se referă nu este lipsă de înţelegere a fenomenelor abordate, ci o anume tendinţă de bagatelizare a celor două capodopere şi, ceea ce este mai grav, „de profanarea a lor şi a poporului care le-a creat" (p. 155). O culpabilizare în masă, făcută fără nici o urmă de discernământ.

Reacţia profesorului Pop este pe deplin justificată şi nu ne îndoim că o împărtăşesc foarte mulţi oameni de bună credinţă. Atâta doar că unii dintre aceştia rămân indiferenţi la semnalele „elitiştilor" autoproclamaţi, iar alţii nu se manifestă de teamă că ar putea fi suspectaţi de tradiţionalism. A pune însă stagnarea actuală, resemnarea atâtor oameni şi acceptarea relelor ce le bântuie existenţa pe seama „complexului mioritic", înseamnă a nu înţelege spiritul capodoperei, „filozofia şi mesajul ei real" (p. 157).

În cea de a doua secţiune a volumului, Dumitru Pop se ocupă de câteva personalităţi marcante ale cercetării folclorului şi etnologiei româneşti. Este vorba de Petre Ispirescu, Ovid Densusianu, Adrian Fochi, Mihai Pop şi alţii. Ne vom opri asupra a două nume care s-au ilustrat, în primul rând, pe tărâm filologic: Nicolae Drăganu şi Emil Petrovici. Şi unul şi celălalt au fost profesori la Universitatea clujeană, acolo unde avea să-şi desfăşoare activitatea, mai târziu, şi Dumitru Pop.

Descinzând de pe meleaguri năsăudene, o zonă folclorică deosebit de fertilă, Nicolae Drăganu „aducea cu sine o moştenire culturală ţărănească şi conştiinţa

importanței acesteia pentru dezvoltarea viitoare a vieții noastre naționale" (p. 182). Pe linia orientărilor teoretice europene, din primele decenii ale veacului trecut, lingvistul şi istoricul literaturii vechi Nicolae Drăganu îşi ordonează cercetările asupra limbii şi culturii populare sub genericul *Cuvinte şi obiceiuri*.

Într-un articol publicat în revista lui Ion Muşlea („Anuarul Arhivei de Folclor", II, Bucureşti, 1933, p. 1), Nicolae Drăganu îşi motivează opțiunea: „cuvintele lămuresc originea, chiar felul obiceiurilor", iar „obiceiurile lămuresc originea şi înțelesul cuvintelor".

Primul obicei pe care îl analizează este unul ce se practica a doua zi de Paşti şi face trimitere la fenomenul *vătăşiei*. Alegerea *craiului* şi a ajutoarelor sale (*Crai nou în țară*, *Crai nou*, *Crai mare*, *Crăişorul* etc.) este o manifestare socio-folclorică performată de cetele feciorilor în mai multe regiuni ale țării. Punând în relație datinile respective, autorul ajunge la concluzia că „deşi poartă denumiri de origine slavă, termenii *crai*, *cneaz* şi *voievod* denumesc instituții mai vechi, anterioare contactului nostru cu slavii" (p. 185).

Pornind de la *judecata* pe care o săvârşeau *craii*, precum şi de la *pedeapsa* aplicată de aceştia tinerilor care nu respectau rânduielile îndătinate, Nicolae Drăganu discută şi obiceiul *vergelatului*, cu variantele sale *bricelatul* sau *prişcălitul*. Evident, nu este vorba aici de riturile divinatorii, agrare şi agro-pastorale, ce se înfăptuiau în ajunul Crăciunului sau al Anului Nou cu scopuri propițiatoare, şi nici de cele premaritale. În consens cu George Coşbuc, el spune că termenul *vergel* vine de la *vergeauà* de alun cu care *crăişorii* îi pedepseau pe cei vinovați, iar *bricelatul* şi *prişcălitul* au la bază formele germane, diminutivale, *Birtschel* şi *Pritschel*, cu sensul de *scândurică* sau *lopățică*.

Cel de al doilea filolog cu preocupări folclorice, profesorul Emil Petrovici, are meritul de a fi consolidat „orientarea antecesorilor către vastul domeniu al culturii noastre populare, orientare larg răspândită de altfel în epocă şi în alte țări de pe continent" (p. 191). Interesul lui Emil Petrovici pentru domeniul culturii populare trebuie privit dintr-o dublă perspectivă. Întâi, ca un reflex al cercetărilor dialectale, pe care le-a făcut timp de patru ani, împreună cu Sever Pop, în vederea alcătuirii *Atlasului Lingvistic Român*, şi apoi ca urmare a activității desfăşurate sub egida *Arhivei de Folclor a Academiei*, instituție creată la sugestia lui Sextil Puşcariu şi condusă de Ion Muşlea.

Cercetarea pe care o face în toamna anului 1934, în câteva aşezări dintr-o regiune muntoasă aflată în sud-estul Banatului, se concretizează într-o valoroasă lucrare, *Folclor din Valea Almăjului*, întocmită după modelul celei scrise de Ion Muşlea despre Țara Oaşului. În următorii doi ani, poposeşte la moții din Scărişoara, cea mai mare comună şi, în acelaşi timp, cea mai reprezentativă pentru tipurile de aşezări („crânguri") din zona Apusenilor. Concluziile investigațiilor pe care le-a întreprins în Țara Moților sunt cât se poate de sugestive.

Cele câteva aspecte, asupra cărora ne-am oprit în rândurile de mai sus, atestă, fără putință de tăgadă, că recenta apariție editorială, semnată de profesorul Dumitru Pop, vine să întregească o operă importantă pentru cunoaşterea culturii populare româneşti.

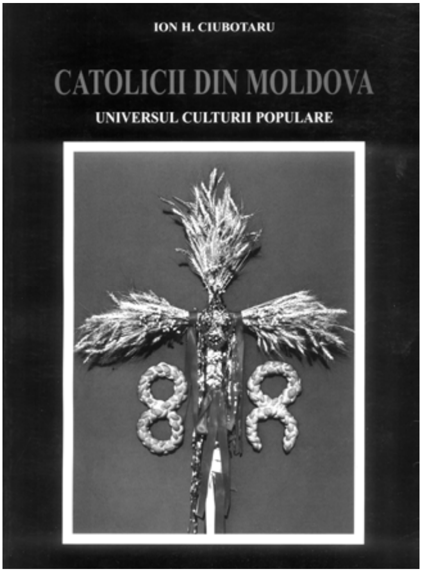
Ion H. CIUBOTARU

O carte eveniment

Ion H. Ciubotaru, ***Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. Obiceiurile familiale şi calendaristice***, Iaşi, Editura Presa Bună, vol. II, 2002, 500 p.

În anul 2002 a apărut la Editura Presa Bună din Iaşi, în condiţii grafice cu totul deosebite, o carte eveniment. Este vorba de volumul II al trilogiei *Catolicii din Moldova*. *Universul culturii populare*. Autor: universitarul şi cercetătorul ieşean Ion H. Ciubotaru.

Specialist de excepţie, etnologul Ion H. Ciubotaru a fost onorat în 1981 cu Premiul Academiei Române pentru colaborarea la *Dicţionarul literaturii române de la origini până* la *1900*. A publicat *Chestionar folcloric şi etnografic general* (1970), *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova* (1986), *Valea Şomuzului Mare. Monografie folclorică*, vol. I-II (1991), *Marea trecere. Repere etnografice în ceremonialul funebru din Moldova* (1999). Este „coautor al mai multor volume de studii şi monografii folclorice, între care *Războieni – Valea Albă* (1979), *Ornamente populare tradiţionale din zona Botoşanilor* (1982), *Ornamente populare tradiţionale din Moldova* (1998)" (Nicolae Busuioc, *Scriitori şi publicişti ieşeni contemporani. Dicţionar*, Iaşi, Editura Vasiliana* 89, 2002, p. 111).



În 1998 Ion H Ciubotaru publică prima parte a cercetării despre *Catolicii din Moldova*. *Universul culturii populare*. Aici are în atenţie arhitectura tradiţională, textilele de interior şi portul popular de sărbătoare specifice catolicilor din satele Diecezei de Iaşi. Cel de-al doilea volum (apărut în 2002) are ca subiect universul obiceiurilor familiale şi calendaristice proprii catolicilor rurali din Moldova. Urmează, foarte probabil în 2005, volumul trei despre literatura şi muzica populară din spaţiul catolic moldovenesc.

Referindu-ne exclusiv la cel de-al doilea volum, remarcăm dintru început solida fundamentare teoretică şi practică a textului. În joc este o cercetare temeinică, exemplar coordonată de profesorul Ion H. Ciubotaru, şi realizată „în aproape toate aşezările Diecezei de Iaşi" (p. VII). Avem de-a face cu o cercetare complexă, fără precedent în România, în care au fost chestionaţi 609 subiecţi, în perioada 1995-2002. Cifra cuprinde şi „numele celor de la care s-au cules diverse informaţii de interes etnologic pe parcursul ultimelor decenii" (p. 455).

Rezultatul este (şi) acest volum de referinţă (500 de pagini, format mare), cu 195 de ilustraţii color de cea mai bună calitate (felicitări Tipografiei Vaticana!) şi cu 325 de lucrări menţionate în cuprinsul bibliografiei. În final, lucrarea cuprinde un foarte sugestiv rezumat, special publicat în limbile franceză, engleză, italiană şi

germană pentru a provoca interesul intelectualului occidental faţă de miracolul încă viu al culturii populare româneşti.

Lucrarea este structurată în două părţi. Prima tratează *obiceiurile familiale*, iar cea de-a doua pe cele *calendaristice.* Cum este şi firesc, primele obiceiuri familiale analizate sunt cele specifice naşterii. Ele sunt interpretate în grila clasică de „ritual al începutului vieţii”, insistându-se motivat asupra unor secvenţe cum ar fi: mersul cu rodini şi botezul creştin; scalda rituală şi vânzarea simbolică a copilului; ursitoarele şi moaşele de neam. Un loc special îl ocupă în carte datinile premaritale, cercetate în contextul amplu şi tradiţional al şezătorii, hramului şi horei satului. M-au reţinut în mod deosebit admirabilele pagini consacrate unui subiect complex şi delicat, încă insuficient explorat în literatura etnologică şi antropologică românească: *practicile divinatorii*. Despre ele, profesorul Ion H. Ciubotaru scrie că apar „doar în zonele cele mai conservatoare, acolo unde istoria locală se confundă cu civilizaţia arhaică autohtonă” (p. 33).

Tot din acele zone provin şi combinaţiile de drept cutumiar, practici ceremoniale, elemente economice şi structuri arhaice ce au supravieţuit modernităţii. Ele marchează (poate definitiv) specificul nunţii la catolicii rurali din Moldova. „Căsătoriile au fost întotdeauna exogame şi nu s-au abătut de la rânduielile păstrate prin tradiţie: obligativitatea vârstei mai mari a mirelui faţă de mireasă, respectarea ordinii la măritiş în casele cu cele mai multe fete, privilegiile şi îndatoririle ultimului născut etc. Familia este *patrilocală* şi *patriliniară*, ceea ce însemnă că soţia poartă numele soţului şi locuieşte la domiciliul acestuia, iar descendenţa se stabileşte după numele tatălui. Puţine la număr, situaţiile în care, după căsătorie, tinerii locuiau împreună cu părinţii fetei nu au generat forme *matrilocale* excesive, aşa cum se întâmplă, de pildă, în unele regiuni ale sud-estului european” (p. 41). Nu lipsesc nici formele de *rudenie spirituală* (suroratul, frăţia de cruce etc.).

Acest tip de nuntă tradiţională este analizat de etnologul Ciubotaru clar şi ordonat, insistându-se asupra petrecerii nupţiale în două locuri şi a mesei de primire (cu a sa magie a darului), asupra obiectelor rituale şi a simbolisticii lor. Nu în ultimul rând sunt relevate datele esenţiale ale unor personaje-cheie, cum ar fi nunii şi naşii (vezi în special p. 102-106), socrii (mari şi mici), stolnicul şi druştele. Concluzia este că nunta comunităţilor catolice din Moldova „păstrează şi astăzi funcţia şi intenţionalitatea rituală, chiar dacă o seamă de secvenţe acordă o atenţie sporită laturii spectaculare” (p. 120). În fond, „destinul fiecăruia se împlineşte în această trecere ceremonială prin gesturi apotropaice, propiţiatoare, fertilizatoare şi augurale” (p. 120).

Or, excursul existenţial al nunţii se continuă cu semnele destinului lăsate de „marea trecere”. Moartea este una şi aceiaşi pentru toţi, dar obiceiurile funerare sunt diverse, uneori complementare. Este şi cazul celor din satele catolice şi ortodoxe ale Moldovei. Ele se constituie într-un filon „viguros şi unitar” (p. 143). S-au păstrat mai bine, rezistând cu un remarcabil succes disoluţiei temporale.

Analiza profesorului Ion H. Ciubotaru asupra obiceiurilor funerare din Moldova rurală preia clasica schemă tripartită a lui Arnold van Gennep: *rituri preliminare* (de „separaţie” faţă de vechea stare ontologică); *rituri liminare* (de „aşezare”); *rituri postliminare* (de integrare în universul tainic şi nevăzut al lumii de dincolo). Astfel, *riturile preliminare* ale catolicilor rurali din Dieceza de Iaşi cuprind: semnele morţii, presimţirile sfârşitului, visele funeste, practicile de uşurare a morţii, pregătirea sufletului şi priveghiul. La rândul lor, scrie Ion H. Ciubotaru, *riturile*

liminare au în atenție implicațiile ritual-ceremoniale specifice ultimului drum (vezi p. 166-182). În sfârşit, *riturile de integrare* se referă la praznicul „de țărână”, la pomana celor 40 de zile şi la diferitele aspecte ale cultului strămoşilor etc.

Aşa cum am menționat, cea de-a doua parte a lucrării prezintă *obiceiurile calendaristice* specifice catolicilor din satele moldoveneşti. Ion H. Ciubotaru ne oferă un model exemplar de analiză, îmbinând cercetarea practică cu teoretizarea pertinentă. Evită astfel cele două păcate de limită ce caracterizează o parte a literaturii etnologice româneşti şi universale: delirul abstracționismului şi excesiva factologizare.

Se începe cu obiceiurile Sfântului Andrei, apoi se continuă cu cele specifice intervalului sacru dintre Crăciun şi Bobotează. Referindu-se la colindatul din comunitățile rurale catolice, autorul remarcă lipsa de vigoare a obiceiului (vezi p. 229 şi urm.), singularitatea şi conținutul preponderent religios al colindelor, respectiv vârsta mică a protagoniştilor. Nu se trece cu vederea nici devierea ritualului spre convențional şi spectaculos, fapt argumentat şi de obiceiul colindării „notabilităților satului” de tinerii liberați din armată şi chiar de proaspeții însurăței.

Dincolo de aceste excepții, specificul colindului catolic din satele Moldovei rămâne neschimbat. El constă în „organizarea grupurilor de colindători în *cete*, împărțirea acestora pe categorii de vârstă, absența totală a fetelor din rândul actanților, folosirea obiectelor rituale cu implicații magice, urările pozitive cu valoare de *omen* şi, nu în ultimul rând, prezența *descolindătorilor*, toate aceste elemente pledează pentru vechimea considerabilă a datinii şi, în unele privințe, pentru autohtonismul acesteia” (p. 237).

Urmează, în ordine, analizele subtile consacrate focurilor solstițiale, practicilor magice şi divinatorii, măştilor (animaliere şi umane), respectiv ceremoniilor de tip carnavalesc. Toate acestea sunt puse, convingător, „în relație cu obiceiurile asemănătoare existente pe întreg cuprinsul țării, precum şi în unele zone europene” (p. IX). Rețin atenția în mod deosebit ritualul *Miercurea Cenuşii*, practicat în satele Diecezei de Iaşi. Acesta are loc în prima zi a Postului Mare (precedat de *marțea grasă*), zi „cu semnificații aparte, rezervată smereniei şi rugăciunii, o zi ce se bucură de o aleasă cinstire” (p. 259). Catolicii practicanți „o celebrează prin abstinență totală (*post negru*), în amintirea vremurilor de demult, când presărarea cenuşii peste capetele credincioşilor reprezenta un semn de tristețe şi reculegere, simbolizând lacrimile pocăinței” (p. 259). În mod inspirat, Ion H. Ciubotaru plasează ritualul în context veterotestamentar, relevându-i profunde semnificații (vezi p. 259).

Secțiunile ultime ale cărții au în atenție perioada pascală, detaliindu-i-se practicile specifice (vălăritul, încondeierea ouălor, udatul, legănatul ritual, înfrățirea, suroratul, mătcuțirea). Urmează o analiză detaliată a obiceiurilor agrare (cununa secerişului, spiritul grâului şi bâlciurile).

Finalul celui de-al doilea volum din trilogia *Catolicii din Moldova* este realmente interesant. Sunt prezentate aici patru mari teme: Armindenul, Sânzâienele, Rusaliile şi cultul înălțimilor. Cu privire la Rusalii sunt analizate credințele şi practicile magico-religioase vechi şi noi ale catolicilor moldoveni. Un loc special îl ocupă procesiunea pe vârful unui munte din apropierea localității Stăneşti, jud. Bacău. Acolo era o bisericuță de lemn „consacrată Sfinților Cosma şi Damian” (p. 354). Veneau credincioşi din întreaga țară, în speranța unor vindecări miraculoase. Insolitul situației nu se opreşte însă aici: uluitoare este credința vie că în ziua de Rusalii bisericuța de lângă Stăneşti „se învârtea în jurul axei sale” (p. 358). Cu inteligență şi

luciditate, autorul disecă în profunzime această stranie mitologie locală, făcând uz de cele mai reprezentative texte etnologice şi antropologice.

În concluzie, volumul al doilea *Catolicii din Moldova* este o lucrare de referinţă a etnologiei româneşti. Avem toate motivele să sperăm că traducerea ei într-o limbă de largă circulaţie îi va aduce autorului recunoaşterea şi preţuirea internaţionale pe care le merită din plin. Ion H. Ciubotaru a reuşit încă o dată să ne facă cunoscute pagini alese din „arhiva nescrisă a poporului român" (p. VII). Domnia Sa a demonstrat, pe baza cercetărilor profesioniste de teren, apartenenţa românească a catolicilor din Moldova, contribuţia lor la crearea şi transmiterea culturii populare, element esenţial al identităţii etnice româneşti. Pentru o operă asemănătoare, Simion Florea Marian era onorat cu titlul de membru al Academiei Române. Îi doresc profesorul Ion H. Ciubotaru ca istoria să se repete. Acest cărturar, marca Petru Caraman, merită toate onorurile supremului for ştiinţific din România.

Nicu GAVRILUŢĂ

Prof. Florica Ichim, Prof. dr. Dorinel Ichim, ***Catolicii moldoveni*** (Studiu de etnologie), Bacău, Editura Diagonal, 2002.

Despre comunitatea catolicilor din Moldova s-a scris foarte mult. Lucrările specialiştilor români pe această temă sunt relativ puţine, dar bibliografia maghiară însumează câteva zeci de tomuri, precum şi un foarte mare număr de studii, articole, note şi comentarii, apărute în publicaţii ştiinţifice, în presa culturală şi chiar în periodice locale.

Revirimentul ce s-a produs după evenimentele din 1989 s-a resimţit şi în domeniul pe care îl discutăm. În ultimii cincisprezece ani au apărut peste douăzeci de volume, care abordează chestiuni de maxim interes, pentru cunoaşterea istoriei, culturii şi civilizaţiei catolicilor moldoveni. Cele mai multe dintre aceste apariţii editoriale sunt semnate de specialişti români. Cartea soţilor Ichim, asupra căreia ne vom opri în cele ce urmează, se circumscrie eforturilor amintite.

Florica Ichim este mai puţin cunoscută. Ştim doar că a fost profesoară de franceză, în mai multe localităţi catolice bilingve din zona Bacăului, şi s-a ocupat îndeaproape de cunoaşterea aşezărilor respective. Numele lui Dorinel Ichim însă, doctor în ştiinţe, le este bine cunoscut specialiştilor din domeniul etnologiei.

Activitatea sa îndelungată, de cercetare şi valorizare – pe multiple planuri – a patrimoniului culturii populare, s-a materializat într-o operă publicistică remarcabilă. L-au preocupat în primul rând satele băcăuane, dar şi-a lărgit sfera de interes şi asupra altor zone din Moldova. A publicat trei monografii în care se ocupă de bisericile de lemn din Moldova, Basarabia şi Bucovina, o monografie a comunei în care s-a născut (Căbeşti-Bacău) şi două studii de sinteză, consacrate zonelor etnografice Bacău şi Trotuş. Acestora li se adaugă peste o sută de lucrări din domeniile etnografiei, istoriei şi culturii. Mai aflăm de pe pagina a patra a volumului că a susţinut peste 150 de comunicări ştiinţifice la simpozioane şi congrese organizate în ţară şi în străinătate.

Dacă la această impresionantă carte de vizită adăugăm şi faptul că Dorinel Ichim cercetează creația populară a catolicilor de peste un sfert de veac, este limpede că studiul etnologic pe care îl consacră acestei comunități trebuie urmărit cu cea mai mare atenție.

Unele dintre capitolele lucrării – îndeosebi cele ce se referă la aşezări, ocupații, meşteşuguri, instalații tehnice sau la monumentele de arhitectură – sunt bine alcătuite. Este un indiciu că dacă s-ar fi limitat la adunarea corectă a materialelor de pe teren, la descrierea şi sistematizarea lor, după schemele arhicunoscute, contribuția autorilor la o mai bună cunoaştere a problematicii abordate nu putea fi neglijată.

Ambiția lor însă de a face „un studiu etnologic cu o structură aparte, care să nu urmeze vechile tipare folosite până acum" (p. 9), nu i-a condus la rezultatele scontate. Pentru că, aşa după cum se va vedea, lucrarea soților Ichim se individualizează între toate celelalte , dar nu prin noutățile teoretice sau metodologice pe care le propune, ci prin abdicarea de la cele mai elementare norme ale spiritului ştiințific.

Cititorul este contrariat încă de la început, aflând că lucrarea nu a apărut ca urmare firească a acumulărilor dobândite într-o cercetare atât de îndelungată, ci ca o reacție la un eveniment politic: „În urma incidentelor care au avut loc, în februarie-aprilie 1995, în satul Cleja – Bacău, când reprezentanții UDMR au venit să-i organizeze pe ceangăi într-o grupare politică sub directa lor oblăduire, ne-am decis să trecem la elaborarea acestui amplu studiu etnologic" (p. 9).

În plan metodologic, este avansată ideea potrivit căreia „pe tot parcursul celor 13 capitole, cât cuprinde prezenta monografie, s-au comparat elementele etnografice ale catolicilor moldoveni cu cele ale ortodocşilor din acelaşi areal locuit de ei, reliefând ceea ce au comun şi asemănător şi ce îi deosebeşte, scoțând totodată în evidență ceea ce au mai păstrat din specificul transilvănean" (p. 173). Trecând peste formulările defectuoase, se poate constata cu uşurință că elementele comparativiste lipsesc aproape cu desăvârşire, după cum cvasiinexistente sunt şi trimiterile *concrete* la spațiul transilvănean.

După ce le reproşează „figurilor ilustre de cercetători şi de istorici români" comiterea unor „erori destul de grave cu privire la originea catolicilor moldoveni", – Nicolae Iorga „producând derută în aflarea adevărului istoric", iar Radu Rosetti „susținând în mod eronat originea maghiară a unor nume de persoane şi de toponime de pe Valea Trotuşului", autorii conchid: „În realitate, aceste nume, la origine româneşti, au fost traduse, de stăpânitorii vremelnici ai Moldovei, din limba română în limba maghiară" (p. 7). Rezultă deci că Moldova a avut nişte stăpânitori vremelnici maghiari sau măcar aserviți ungurilor, care s-au pretat la mistificările respective.

Referindu-se la contribuțiile ştiințifice ale înaintaşilor, autorii spun: „Atât lucrarea lui Iosif Petru Pal, cât şi cea a lui Dumitru Mărtinaş, ocupându-se în unul dintre capitole în exclusivitate de graiul siflant al catolicilor moldoveni, au omis să trateze limba orală ceangăiască vorbită în unele sate moldoveneşti" (p. 8).

Să precizăm, mai întâi, că este vorba de *pronunție siflantă* şi nu de *grai siflant*. Cât despre *grai*, acesta nu este altceva decât o unitate lingvistică subordonată *dialectului*, iar preotul Pal şi profesorul Mărtinaş de acest lucru s-au ocupat, de *vorbirea populară*, ceea ce în accepțiunea soților Ichim nu pare să fie totuna cu „limba orală".

Vorbind despre căile aflării adevărului, în slujba căruia trebuie puse „rezultatele cercetărilor istorice, lingvistice, etnografice, antropologice, sociologice”, autorii îl asigură pe cititor că „numai astfel se va vedea cui îi aparţin aceşti catolici moldoveni şi multiseculari ceangăi care au trăit pe pământul românesc al Moldovei şi s-au înmulțit într-un ritm neobişnuit de rapid” (p. 9). Prin urmare, dacă sunt „multiseculari ceangăi” şi au trăit „pe pământul românesc” înseamnă că sunt străini. În plus, s-au şi înmulțit atât de repede.

Înmulțindu-se oamenii, s-au înmulțit şi satele. Dieceza de Iaşi se „îmbogăţeşte” astfel cu vreo zece localităţi, care nu i-au aparţinut niciodată: *Cădărăşti, Coşnea, Făget, Ghimeş, Hârleşti, Oituzul ardelenesc* (sic!), *Răchitiş, Secuieni, Secuienii Noi* şi *Şugura*. Unele dintre aceste aşezări sunt catolice, dar țin de Arhidieceza de Alba Iulia, iar celelalte aparţin comunităţii ortodoxe. Astfel încât, elementele etnofolclorice analizate de autori (paginile 27, 32, 42, 46-47, 80, 86, 92, 109, 121, 125, 167-169) pot, cel mult, să creeze confuzii. Un exemplu edificator îl reprezintă „poarta cu porumbar şi gheretă”, de la Oituz-Breţcu, judeţul Covasna (p. 80), care este *tipic secuiască*, lucru pe care autorii nu par să-l fi sesizat.

Câteva obiceiuri nupţiale, de o vechime considerabilă şi de un interes etnologic deosebit, sunt tratate cu o superficialitate ce vădeşte lipsa celor mai elementare cunoştinţe în domeniu. *Probele iniţiatice* la care este supus mirele, atunci când ajunge cu alaiul la poarta miresei, sunt considerate „de inspiraţie livrească” (p. 137), *pasărea din aluat* (o ipostază a găinii fripte) ce se închină la sfârşitul mesei celei mari „este o inovaţie…, pentru ca darul de la masă să nu coboare valoric prea mult” (p. 139), *travestirile rituale*, care apar pe parcursul sau în finalul nunţii, – având semnificaţii de mare profunzime – sunt socotite „o contaminare cu obiceiurile de iarnă, în scopul de a da amploare şi spectaculozitate momentului respectiv” (p. 142) etc.

Vorbind despre deosebirile dintre calendarul catolic şi cel ortodox, Florica şi Dorinel Ichim notează: „Cu *o lună* (s.n.) înainte de Paşte… are loc lăsatul secului” (p. 149). Cam repede. Sunt, într-adevăr, unele deosebiri între cele două calendare creştine, dar *Postul Paştelui* tot şase săptămâni durează. Este un ciclu formativ, care asigură trecerea de la o stare la alta, ceea ce înseamnă că intervalul respectiv nu poate fi comprimat. Inexactă este şi informaţia că „în toate cele trei zile ale Paştelui au loc petreceri cu lăutari, hore şi baluri” (p. 151). La catolici, petrecerile se organizau numai în ziua a doua şi a treia de Paşti, prima fiind rezervată smereniei şi rugăciunilor.

Investigarea folclorului din satele catolicilor moldoveni nu a început, cum susţin autorii, „prin anul 1930” (p. 166), ci cu un veac mai devreme. Cele dintâi informaţii de acest gen sunt strânse de Elek Gegö, la cererea Academiei maghiare, în 1836. Ulterior, preotul Incze János Petrás culegea (din Cleja – Bacău) prima versiune a *Mioriţei* în anul 1843. Tot astfel, vizitaţia canonică, la Răchiteni – Iaşi, a episcopului Iosif Nicolae Camilli nu a avut loc „între 12-14 iulie 1812” (p. 144), ci cu o sută de ani mai târziu. Soţii Ichim nu au văzut documentul în *Arhiva Episcopiei de Iaşi*, după cum indică nota 18 de la p. 155, ci au copiat (cu multe erori de transcriere) citatul din lucrarea lui Mărtinaş.

Referindu-se la datina ce se practică şi astăzi, în satul Prăjeşti – Bacău, la Lăsatul Secului, sub numele de *Matahalele*, autorii afirmă că „în perioada dictaturii comuniste, *acest obicei a fost interzis* (s.n.), pe motiv că el se desfăşura pe maidanul de lângă biserică” (p. 150). Afirmaţia este cât se poate de bizară, având în vedere că Dorinel Ichim a cercetat acest obicei şi l-a comentat într-un studiu ce a fost publicat în

anul 1983, deci în cea mai neagră parte a dictaturii. Este adevărat că, din prudenţă probabil, autorul spunea atunci că această datină – performată numai de comunitatea catolică – „nu are nimic comun cu cultul religios romano-catolic”. (Vezi vol. „Carpica”, XV, Bacău, 1983, p. 258). Nimic altceva decât faptul că se practica în ajunul cunoscutei sărbători catolice *Miercurea Cenuşii*.

Despre aşa-zisul *folclor nou* se spune că este „bogat reprezentat de piese muzicale, vocale şi instrumentale, de oraţiile de nuntă, cântece de armată, bocete, pluguşoare şi strigături” (p. 166). Şi, ca şi cum n-ar fi fost destul, se mai adaugă: „Folclorul nou, impus în cântecele tradiţionale, compus cu scopul de a premări (!) personalitatea comuniştilor de la putere, n-a făcut decât să bagatelizeze creaţia populară milenară a neamului nostru” (p. 170).

Făcând abstracţie, o dată în plus, de formulările ce pun în evidenţă grave carenţe profesionale, constatăm că autorii vorbesc despre creaţia folclorică, fără a înţelege ceva din domeniul respectiv. Folclorul nou nu are nici o legătură cu muzica populară şi nici cu bocetele, oraţiile de nuntă, cântecele tradiţionale, cu „creaţia milenară” în genere. Scrise la comandă, de inşi lipsiţi de scrupule şi de talent, textele de acest gen nu s-au impus niciodată.

În legătură cu cele „458 de cuvinte şi expresii aparţinând idiomului ceangăiesc” (p. 175), trebuie arătat că, dacă s-ar fi pus *accentele*, aşa cum se obişnuieşte, şi, mai ales, dacă nu s-ar fi utilizat semne grafice la întâmplare, pentru pretinsa (bizara) transcriere fonetică, s-ar fi constatat că numărul acestora se reduce la cel mult un sfert.

Pentru cuvintele *ungureşti* din vorbirea ceangăilor, era nevoie să se facă cel puţin o trimitere la unul din dicţionarele de bază ale limbii maghiare. Este vreo deosebire între limba maghiară şi graiul ceangăiesc? Pentru că autorii folosesc aceleaşi semne grafice în ambele situaţii. Şi încă o chestiune: nu sunt cumva şi elemente secuieşti în graiul comunităţilor bilingve? Despre acestea autorii nu spun nimic.

Printre *cuvintele ceangăieşti de origine neidentificată* (p. 196) figurează mai mulţi termeni româneşti, notaţi de autori la paginile 190-191: *tsiop* < *cep, tséber* < *ciubăr, tsiócan* < *ciocan, tsyiúpag* < *ciupág, tsióban* < *cioban, patzo* < *bótă, băţ, kóromislo* < *coromâslă (cobiliţă)* etc. Tot aici se cuvine menţionată şi expresia *kjátras sóknio* (p. 196), care nu are origine neidentificată, întrucât înseamnă „suman pietrean” (făcut la Piatra Neamţ), o expresie uzuală pe o arie ceva mai întinsă din Moldova.

Despre cuvântul ceangăiesc p*óstu*, care înseamnă *postáv*, ni se spune că a pătruns în graiul sătenilor din Valea Seacă – Bacău din limba maghiară (p. 195), iar în localitatea învecinată Faraoani a pătruns din limba română (p. 190). Astfel de neglijenţe pot fi întâlnite pe parcursul întregii lucrări.

Departe de a fi epuizat enumerarea erorilor, confuziilor şi exprimărilor ambigue din volumul *Catolicii moldoveni*, vom încheia aceste observaţii cu o frază ce le aparţine şi le se potriveşte celor doi autori: „Toţi cei ce doresc să abordeze această complicată problemă dispun de toată libertatea, dar cu o condiţie esenţială şi anume aceea de a avea competenţa necesară” (p. 12).

Ion H. CIUBOTARU

Dominique Camus, ***Puteri şi practici vrăjitoreşti.*** Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie. Traducere de Muguraş Constantinescu. Prefaţă de Louis-Vincent Thomas, Iaşi, Polirom, 2003.

Într-o vreme în care Europa era împărţită de teoreticieni în două zone etnologice, una vestică, în care se părea că mentalităţile rurale arhaice au dispărut total ori s-au convertit în forme mai evoluate, şi alta estică, rămasă conservatoare, bântuită de credinţe şi superstiţii de tot felul, iată că au apărut mai multe studii care modifică, în mod cert, această viziune. Franţa se află pe primul loc în reconsiderarea unui trecut care supravieţuieşte în contemporaneitatea aşezărilor săteşti.

După uimirea provocată de Jeanne Favret-Saada cu revelaţiile aduse de lucrările sale, în special cu *Les Mots, la Mort, les Sorts* (1977) asupra practicilor vrăjitoreşti din Bocage, cercetările etnologice au continuat şi în alte ţinuturi franceze. Cele mai pertinente şi mai interesante privesc regiunea situată între Rennes şi Dinan şi aparţin autorului volumului de faţă.

Dominique Camus realizează, între anii 1980 şi 1984, o anchetă în partea rurală a regiunii Haute-Bretagne, chestionând vindecători şi vraci, ghicitori adormiţi sau în stare de veghe şi vrăjitori care fac şi desfac farmece. Toate aceste personaje nu fac altceva decât să continue pe acei „panseurs de secret” – vracii satelor franceze medievale – sau „les armiers” (armariés sau âmièrs) de odinioară, care stabileau diagnosticul şi tratamentul pacienţilor în funcţie de mesajele morţilor, primite în vis.

Etnologul francez are meritul de a se integra unei comunităţi închise şi circumspecte, ostile chiar, străinilor, jucând adesea rolul „ucenicului vrăjitor”, care, printr-o nouă iniţiere, îşi îmbogăţeşte cunoştinţele, sau cel de victimă a vrăjitoriei. Pentru a pătrunde sensul discursurilor, gesturilor şi ritualurilor magice, Dominique Camus a participat efectiv la acţiunile desfăcătorilor de vrăji.

Lucrarea este concepută în două părţi. Prima tratează în trei capitole (*Portretul psihosocial al vrăjitorilor, Natura şi originea puterilor vrăjitoreşti, Despre oameni şi despre credinţele lor*) cadrul mai general al credinţelor în acţiunile magice iar, a doua, cu mult mai amplă, pune în evidenţă aplicarea în practică şi desfăşurarea amănunţită a *dramei* vrăjitoriei.

Din cei 18 vrăjitori de care se ocupă Dominique Camus, 4 sunt femei şi 14 bărbaţi. Situaţia diferă de cea constată la noi, unde, dimpotrivă, marea majoritate a agenţilor magici o reprezintă femeile. Rădăcinile acestei stări de lucruri sunt explicate de una dintre informatoarele autorului, doamna Le Men, care consideră că bărbaţii au mai multă forţă să reziste în confruntările vrăjitoreşti.

Personaje insolite, cu trăsături specifice, magicienele şi magicienii ca doamnele Le Men, Arlène, Mercier sau domnii Dréan, Conté, Ménard, Samblé, Level ori „Părintele” sunt evocaţi cu acuitate. Ei respectă anumite reguli autoprotective. Să evite contactul direct cu obiectele *infestate* prin maleficii, să poarte haine protectoare, să folosească numeroase amulete sau talismane, să rostească textele magice adecvate, să traseze semne cu rosturi apotropaice, precum cercul şi crucea care uneşte cele patru puncte cardinale, şi, mai ales, să-şi folosească un substitut pe care „în caz de eşec al acţiunii, vraja va merge să se fixeze” (p. 111).

Contrar unor păreri preconcepute, avansate de unii autori ca Dr. Maurice Iger sau Jerôme-Antoine Ronv, Dominique Camus ajunge la concluzia că fără a fi „nişte

iluminați religioşi” (p. 25), vrăjitorii nu sunt nici atinşi de tarele psihologice care le sunt adesea atribuite de literatura consacrată vrăjitoriei. Nu sunt deficienți din punct de vedere mintal sau mitomani.

Tehnicile utilizate de vrăjitori diferă în funcție de scopul urmărit: provocarea de farmece ori desfacerea acțiunii magice rivale (agresiune sau apărare). Cazurile de acte magice la care a asistat etnologul francez au în comun apelul la puterea gândirii. „Suporturile” de tipul mineralelor, filtrelor, scândurilor cu cuie ş.a. nu funcționează decât datorită contactului metaforic. Vrăjitoria orală utilizează atotputernicia verbului: discursuri, incantații, formule cabalistice, alfabete oculte, simboluri aritmetice sau cromatice.

Intitulată *Despre eficacitatea recurgerii la vrăjitorie şi despre interpretarea efectelor sale*, concluzia volumului aduce o limpezire în ceea ce priveşte valoarea actului magic în terapia acelora care se cred victimele unei vrăjiri şi deci şi-au pierdut *referenții simbolici* care le susțineau sănătatea. „Desfăcătorul” de vrăji redă bolnavului echilibrul pierdut. Spre deosebire de terapia psihanalitică, „în care practicianul reactivează boala în persoana tratată” (p. 219), cel care desface vrăjile acționează în exteriorul individului. Rezultatul scontat al ambelor practici este acelaşi: vindecarea pacientului. În plus, „vrăjitoria ordonează şi clarifică o situație pe care eşecuri succesive de interpretare şi de acțiune, obişnuit întâlnite în societatea noastră, au făcut-o cu atât mai intolerabilă” (p. 217).

Silvia CIUBOTARU

Maria Cuceu, *Ritualul agrar al cununii la seceriş*. Studiu etnologic, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2003.

Asigurarea celor mai favorabile auspicii, sub care să se parcurgă drumul ciclic al bobului de grâu către pâine, a constituit, întotdeauna şi pretutindeni, scopul esențial căruia i s-au subsumat toate gesturile şi practicile ritual ceremoniale săvârşite de agricultorul tradițional. S-a ajuns astfel să se constituie, în timp, un impresionant repertoriu de credințe, acte magice, tradiții, scenarii, formule şi chiar cântece specifice, toate circumscrise acestei îndeletniciri fundamentale care, pentru poporul nostru, a fost şi a rămas agricultura.

Faptul că în spațiul transilvănean o bună parte din obiceiurile agrare, între care se numără şi cele privitoare la încheierea secerişului, au cunoscut o dezvoltare complexă, dovedindu-se, nu o dată, extrem de rezistente în timp, se reflectă şi în interesul constant manifestat față de acest univers al spiritualității noastre populare. Încât, acreditarea ideii că, din această perspectivă, perimetrul intracarpatic trebuie privit ca o matrice stilistică a obiceiurilor româneşti nu pare să fie lipsită de temei.

Cartea Mariei Cuceu se înscrie, aşadar, într-o constelație de lucrări ştiințifice, menite să contribuie la elucidarea unei teme, pe cât de incitantă la abordare, pe atât de dificilă de soluționat. Nu este, iarăşi, câtuşi de puțin surprinzător că între cei ce şi-au oprit atenția asupra obiceiului cununii la seceriş, ponderea transilvănenilor rămâne covârşitoare. Din acest punct de vedere, demersul cercetătoarei Maria Cuceu ne apare, deopotrivă, firesc şi îndrăzneț. Firesc, pentru că – aşa cum spuneam – cunoaşte foarte

bine lucrurile din interior, şi îndrăzneţ, întrucât aspiră, pe deplin motivat, la edificarea sintezei îndelung aşteptate.

Faţă de exegezele anterioare, autoarea îşi propune şi reuşeşte să realizeze o perspectivă monografică asupra credinţelor, reprezentărilor magice, a practicilor arhaice, dar şi a repertoriului de cântece, strigături şi formule integrate în structura ritualului. Este o cercetare căreia i s-au consacrat mai bine de cincisprezece ani, timp în care Maria Cuceu a realizat, în cadrul Arhivei de Folclor a Academiei Române, o remarcabilă bază documentară pentru această temă.

Tot ce s-a scris în ultimii o sută cinzeci de ani referitor la obiceiurile de la sfârşitul secerişului, dar şi informaţiile existente în variate surse inedite constituie astăzi, în cadrul Institutului clujean, nu doar laboratorul din care s-a decantat lucrarea pe care o discutăm, ci şi fundamentarea ştiinţifică a unor noi contribuţii etnologice.

Seriozitatea şi profesionalismul ce caracterizează activitatea colectivului de cercetători din care face parte, dar şi preocupările sale anterioare pe tema obiceiurilor agrare i-au permis autoarei să abordeze subiectul cu o metodologie adecvată, cu limpezime în structurarea planului şi cu un remarcabil simţ analitic în aprecierea contribuţiilor anterioare. Cu discernământ şi probitate ştiinţifică, ea ordonează şi pune în relaţie sursele bibliografice investigate, evidenţiind, ori de câte ori este cazul, aporturile esenţiale sau atrăgând atenţia asupra unor documente etnologice importante, comentate acum în premieră. În fine, raportarea frecventă la studiile de profil apărute în străinătate îi netezesc drumul spre o cât mai judicioasă evaluare a problematicii urmărite.

Discutarea *structurii ritualului* de aducere a cununii la seceriş îi prilejuieşte Mariei Cuceu notabile comentarii teoretice şi metodologice, menite să ofere clarificările necesare în privinţa conceptelor şi terminologiei cu care operează. Precizările se impuneau cu atât mai mult cu cât delimitarea faţă de unele opinii ale predecesorilor este, de aici încolo, ceva mai tranşantă. Prezentându-şi opiniile în contextul acumulărilor ştiinţifice anterioare, autoarea pune în valoare câştigurile dobândite în plan informaţional, deschizând astfel noi perspective de înţelegere a fenomenelor investigate. Rezultatele propriilor observaţii, formulate în cadrul unor cercetări de teren intensive, aduc iarăşi desluşiri ce nu pot fi trecute cu vederea.

Consistent şi, în acelaşi timp, extrem de interesant se dovedeşte a fi capitolul intitulat *Genii sau spirite ale grâului şi ultimele spice*. Într-adevăr, acest compartiment al obiceiurilor noastre agrare a reţinut într-o prea mică măsură atenţia specialiştilor, unii eludându-l cu desăvârşire. Este un capitol ce se constituie într-un solid argument pentru extinderea şi adâncirea introspecţiilor de acest gen.

În afara studiilor lui Wilhelm Mannhardt şi J. G. Frazer, la care autoarea se raportează în comentariile din acest capitol, sugestii preţioase apar şi în volumul lui G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palestina*, lucrare apărută în 1928, apoi în cartea lui Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel Mondo antico*, Torino, 1958, capitolul *Raccolto e passione dei cereali*, şi chiar în studiul consacrat teatrului folcloric de exegetul austriac Leopold Schmidt. Acesta din urmă arăta că folclorul agrar al Europei centrale conţine elemente arhaice, dispărute din mitologia greacă încă din vremea lui Homer şi Hesiod.

Capitolul consacrat *obiectului ritual*, în cadrul ceremonialului de încheiere a secerişului, îi prilejuieşte cercetătoarei ample comentarii privitoare la formele şi denumirile sub care este cunoscut obiectul respectiv în diverse părţi ale ţării. Deosebit

de interesante sunt şi referirile la alcătuirea şi semnificaţiile acestuia, la alegerea purtătorului, desfăşurarea ritualului, rolul actanţilor etc.

Constatând că despre aducerea unui obiect ritual, alcătuit din spice – la sfârşitul secerişului, uneori purtând chiar numele de *cunună*, – se poate vorbi şi în zone folclorice din afara Transilvaniei, autoarea se opreşte atent asupra fiecărei situaţii în parte, căutând explicaţiile cele mai plauzibile ori formulând ipoteze ce relevă maturitatea ştiinţifică.

Ultimul capitol, *Formule rituale şi contextele manifestării acestora*, ne oferă o temeinică analiză a textelor ritual-ceremoniale, pe care autoarea le scrutează atât în contextul, cât şi în relaţie cu formule poetice din alte compartimente ale folclorului cutumiar. Concluziile şi bibliografia încheie lucrarea Mariei Cuceu, un temeinic studiu etnologic închinat ritualului agrar al *cununii* în folclorul românesc.

Ion H. CIUBOTARU

Ion Ghinoiu, *Căluşul, istorie şi documente* (*Le Căluş, histoire et documents*), Editura Fundaţiei „Universitatea pentru toţi”, Slatina, 2003, 168 p., 35 foto, alb-negru.

Lucrarea este publicată în limba română şi franceză. Prin publicarea acestui studiu, autorul pune la dispoziţia specialiştilor un instrument de lucru, un material inedit, adunat cu mult efort şi valorificat cu discernământ critic, competenţă şi tenacitate.

Studiul se bazează pe documente de istorie orală, etnografice şi folclorice, grupate în Anexa I, privind *Răspunsurile la Chestionarul Atlasului Etnografic Român*; în Anexa 2: *Răspunsurile la Chestionarul Nicolae Densusianu* şi în Anexa 3: *Eşantion de localităţi*.

Lucrarea este structurată pe următoarele capitole: Lupul şi Calul în calendarul popular; Herghelii divine; Anturajul divinităţii cabaline; Substitute rituale ale căluşului; Recuzita rituală; Repartiţia geografică a căluşului; Naşterea căluşului; Desfătarea zeului; Spargerea căluşului şi Documente de istorie orală.

În calendarul popular, cultul calului şi lupului este structurat pe două anotimpuri. Sărbătorile şi obiceiurile dedicate divinităţii cabaline sunt concentrate pe timp de vară, cele dedicate lupului pe timp de iarnă. Lupul este ales ca totem de daci. Perioada calendarului popular cuprinsă între 14 noiembrie şi 7 decembrie, care adună numeroase sărbători, obiceiuri, acte rituale şi practici magice dedicate lupului este identificată pe criterii etnologice cu Anul Nou dacic. Sântandrei sau Moş Andrei (30 noiembrie) este identificat cu o mare divinitate geto-dacică, lupul. În noaptea de Sântandrei, 29/30 noiembrie, se organiza în Moldova o petrecere a tinerilor denumită „Noaptea Strigoilor” sau „Păzitul Usturoiului” (Podişul Central Moldovenesc şi Colinele Tutovei). Se ungeau geamurile cu usturoi pentru a se îndepărta de casa omului duhurile rele, strigoii. După toate probabilităţile, numele zeului uzurpat de Moş Andrei este lupul sau Gadina (Gădineţ). Filipii sunt personificări ale lupilor, care apar,

precum căluşarii, numai în ceată. Haita lor este condusă de Filipul cel Mare, celebrat de Ovidenie (21 noiembrie), sau la Sântandrei (30 noiembrie).

Lupul în satele montane din jud. Vrancea (Câmpuri, Nereju), ca şi câinele în celelalte zone ale României, este prevestitor al morţii. Printre altele, sufletul este sfătuit să se lege prieten cu lupul. Lupul este protector al omului în lumea de aici. El sfâşie dracii la Bobotează şi sperie sau alungă bolile copiilor.

Calul, vânat de comunităţile paleolitice şi mai ales de cele neolitice, a fost un animal obişnuit în peisajul carpato-dunăreano-pontic. În perioada de tranziţie de la neolitic la epoca bronzului apar frecvent în săpăturile arheologice copite şi oase de cal domesticit. În cartea românească a morţilor, calul este animalul psihopomp, care duce sufletul mortului în lumea de dincolo. La celţi, calul era animal totem, aşa cum numele de daci însemna lupi.

Calul a fost o mare zeitate, care, până la apariţia şi răspândirea creştinismului, murea şi renăştea simbolic împreună cu timpul, la un început de an, celebrat la echinocţiul de primăvară. Calul este prezent nu numai în obiceiurile şi sărbătorile din ciclul calendaristic, dar şi în cele ce vizează viaţa omului: naştere, nuntă, înmormântare.

Pe teritoriul României (Dobrogea, Oltenia, Transilvania) au fost descoperite piese arheologice peste 200, ce aparţineau cultului „Cavalerului trac”, zeu al vegetaţiei venerat de populaţiile trace în regiunea balcano-dunăreană, în sec. II-III d. Hr.

Din informaţiile etnografice rezultă că ceata de Căluşari este un fel de herghelie divină care luptă împotriva forţei năprasnice a Rusaliilor (Ielelor) grupate şi acestea în cete. Ziua de naştere a Căluşului, zeu protector al cailor şi al sezonului călduros al anului, este celebrată în miercurea a patra după Paşte, în ceremonialul numit „Legatul căluşului”. Paştele cailor este o sărbătoare cabalină, fixată în ziua de joi, din a şasea săptămână de după Paşti. Moşii de vară sau Sâmbăta Rusaliilor este sărbătoare populară cu dată mobilă, dedicată morţilor. În multe sate unde se joacă Căluşul, Legatul Steagului şi jurământul au loc în această zi. Se crede că sufletele morţilor, după ce au părăsit mormintele la Joimari şi s-au plimbat nestingherite printre cei vii, se întorc supărate la Moşii de vară în lăcaşurile lor subpământene. Pentru a fi înhumate, li se dădeau de pomană oale de lut pline cu vin, lapte, apă, cu mâncare gătită, pâine, flori şi lumânări aprinse. Aceste pomeni se numeau Moşi.

Ciclul pascal este deschis şi închis de două săptămâni dedicate reprezentărilor mitice cabaline: Săptămâna Cailor lui Sântoader şi Săptămâna Căluşului sau a Rusaliilor. Dacă Sântoader se luptă cu lupii şi strigoii la intrarea în ciclul pascal, caii lui Căluş, Căluşarii, au de lucru la ieşirea din ciclul pascal cu Ielele sau Rusaliile. Căluşul este un ceremonial bărbătesc, însă în unele sate apar şi fete sau femei tinere numite crăiţe sau căluşiţe. Mutul căluşului, cel mai important personaj, poartă mască tăcută. El se substituie zeului protector al cailor şi sezonului călduros. Mutul îşi exercită puterea direct prin ceea ce face în timpul jocului şi indirect prin două temute efigii: Steagul şi Ciocul Căluşului. În timpul jocului, ciocul stă în faţa lăutarilor sau lângă steagul căluşului. Ciocul reprezintă organul regenerator al zeiţei pasăre de origine neolitică. Cel mai important moment cu care se încheie jocul căluşarilor, a treia zi după Rusalii, este înmormântarea ciocului, simbol al fertilităţii şi regenerării. Ciocul de lemn este lung de 25-30 cm, drept, răsucit sau cioplit în formă de cioc şi gât de pasăre de baltă. Steagul este o prăjină de 3-10 m, în vârful căreia se leagă o năframă albă, iar pentru fiecare membru al cetei câte o căpăţână de usturoi, un fir de pelin şi un spic de grâu.

Vătaful, conducătorul cetei de căluşari, este un personaj respectat şi temut. Deşi colaborează cu mutul, vătaful este subaltern şi credincios acestuia. El avea atribuţii secrete la îngroparea sau dezgroparea ciocului, care se transmiteau de la vătaf la vătaf, uneori pe patul de moarte. Mutul este îmbrăcat cu haine peticite, iar pe faţă se boieşte (vopseşte) în roşu sau negru sau poartă o mască de om bătrân, „moş" sau de ţap, care îi anunţă moartea. Mutul purta sabia şi calul mutului legat de picior sau în brâu. Căluşul are multe asemănări cu masca bovină, ţurca, boura, boriţa, capra, brezaia, de la Crăciun şi Anul Nou. Vătaful poartă costumul naţional specific zonei ca şi ceilalţi căluşari. Betele purtate de vătaf erau mai late. El avea o singură diagonală făcută din bete, iar ceilalţi căluşari aveau două aşezate cruciş. Vătaful are pe umeri şi un bici de curea.

Jocul căluşarilor este răspândit în diferite variante pe întreg teritoriul ţării. Teodor T. Burada descrie căluşarii din Moldova. „Căluşarii au două centure acoperite cu bumbi de alamă sau curele, puse cruciş pe umărul stâng şi drept. Pieptul era împodobit cu o năframă cusută cu flori şi două bucheţele de busuioc, floarea fetelor şi nevestelor".

Căluşarii poartă betele cruciş, pe umărul stâng şi drept, ca şi cei din Moldova. Pe figurina de pământ ars găsită la Maribor în Slovenia, în veacurile V-IV î. Hr., fustanela descoperită este dotată cu două centuri încrucişate pe piept şi spate pentru a se ţine mai bine.

Căluşarii se conduc după răsăritul şi apusul soarelui. În timpul nopţii ei nu joacă. Căluşarul jucător se sprijină cu o mână de băţ şi cu capul aplecat înainte la 45^0, cu genunchii puţin îndoiţi. În vechime, bâta era de înălţimea căluşului. Clopoţeii sunt simbolul divinităţii solare din epocile bronzului şi fierului. Căluşarii îşi leagă clopoţeii de gât, de picior şi de brâu, pentru a se feri de iele.

Stegarul are în grija sa steagul, efigia căluşului şi a cetei sale, care trebuie să stea în poziţie verticală.

Căluşul este un obicei străvechi închinat cultului cabalin, moştenit de români de la strămoşii noştri traco-geţi şi daci. Este atestat în toate regiunile locuite de români. Aceste jocuri ne amintesc de zeii vegetaţiei, de cultul fertilităţii şi fecundităţii ce a existat la toate popoarele agrare de pe glob.

Referitor la aceste străvechi obiceiuri, Mircea Eliade susţine: „Asemenea ceremonii sunt încă populare în Balcani, în România mai ales, în timpul celor 12 zile din Ajunul Crăciunului şi până la Bobotează. La origine, acestea erau ceremonii în legătură cu întoarcerea periodică a morţilor şi comportau tot felul de măşti animale: cal, capră, urs…". În continuare, acelaşi autor adaugă: „Avem destule probe ale moştenirii păgâne, adică geto-dacice şi daco-romane la români". Este de ajuns să te gândeşti la cultul morţilor şi la mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credinţele magice etc., care, se ştie, persistă abia schimbate de la o religie la alta, timp de milenii.

Lucrarea lui Ion Ghinoiu este bogată în date care completează un gol de informare ştiinţifică, fiind una din cele mai prestigioase lucrări de acest gen apărută până în prezent în literatura de specialitate.

Emilia Pavel

Henri H. STAHL, *Istoria socială a satului românesc. O culegere de texte*. Selecţia şi îngrijirea textelor de Viorica Nicolau, Bucureşti, Editura Paideia, 2003, 145 p.

Printr-o relativ recentă apariţie editorială sunt repuse în circuitul publicistic unele din principalele contribuţii ştiinţifice ale reputatului sociolog H. H. Stahl. Purtând un titlu sugestiv, *Istoria socială a satului românesc*, volumul de faţă întruneşte câteva studii, capitole sau fragmente, din lucrări mai ample, apărute între anii 1938-1969. Astfel, *Organizarea pe baze cneziale a celor mai vechi sate,* a apărut într-un volum din 1969, *Controverse de istorie socială românească*, iar *Organizarea socială a ţărănimii* este un articol inclus în *Enciclopedia României* din 1938; *Satul* apăruse, de asemenea, în acelaşi an, într-o altă lucrare, *Pentru sat.* Alte două titluri nu sunt decât fragmente din capitolele primelor două volume ale cunoscutei lucrări *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti* (vol. I, 1958, vol. II, 1959). Dacă unul dintre titluri este identic cu cel al însăşi lucrării din care au fost preluate fragmentele, cel de–al doilea sugerează o *Teorie greşită a eroului eponim, fundator de sate*.

Repunerea în circuitul publicistic, într-un singur volum, a principalelor teorii sociologice ce aparţin lui H. H. Stahl, reprezintă, fără îndoială, o necesitate în peisajul istoriografic românesc. Aşa cum arată şi cea care a îngrijit ediţia, Viorica Nicolau, „H. H. Stahl ne-a lăsat probabil cea mai vastă şi profundă imagine a istoriei sociale a satului românesc” şi de aceea, opera sa „rămâne în plină actualitate şi trebuie cunoscută de către cei care se angajează în prezent în abordarea realităţii sociale din ţara noastră”. Prin urmare, scopul prezentului volum ar fi acela de a face cunoscute „câteva din analizele şi ideile de bază ale sociologului român”, constituind totodată un instrument de lucru, un „suport pentru seminar” al studenţilor în ştiinţe sociale, dar şi în sprijinul tuturor celor care doresc „să pătrundă în problemele, trecute şi prezente, ale lumii rurale din România”, aflăm din *Notă asupra ediţiei* (p. 9).

Nu punem la îndoială utilitatea unei asemenea antologii, dar criteriul ştiinţific în realizarea unei lucrări trebuie să fie luat în considerare. Impresia de colaj a lucrării de faţă este pregnantă. În faţa cititorului nu sunt aduse texte inaccesibile, ci dimpotrivă. Fragmentele extrase, cu excepţia unuia singur, *Satul*, se regăsesc în lucrări foarte cunoscute. Una din ele, precum *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, a fost reeditată în ultimii ani sub un nou titlu, *Satele devălmaşe*. De asemenea, tot recent, a fost reeditată la Iaşi şi *Enciclopedia României*, unde în volumul al doilea apare şi studiul lui H. H. Stahl, *Organizarea socială a ţărănimii*[1]. Accesul „studenţilor în ştiinţe sociale” la teoriile lui H. H. Stahl este, aşadar, cât se poate de facil. Ba dimpotrivă, ruperea din context a unor fragmente poate crea o idee greşită asupra „lumii rurale din România”. Înţelegerea evoluţiei satului românesc este foarte dificilă, greşită, numai prin prisma teoriilor sociologice ale lui H. H. Stahl. Un studiu critic, care să arate rezultatele cercetării istorice mai noi asupra problemei stăpânirii funciare, ar fi fost mai mult decât necesar. Nu punem la îndoială cercetările lui H. H. Stahl, este unul din cei mai mari sociologi ale cărui rezultate sunt de necontestat. Privirea noastră se opreşte doar asupra temeiurilor istorice ale unora din teoriile

[1] *Enciclopedia României,* vol. II, Iaşi, Editura Alfa, 2001, p. 251-270.

sociologice. Pentru acest lucru, al teoriilor controversate, H. H. Stahl „rămâne în plină actualitate şi trebuie cunoscut”, şi mai puţin pentru actualitatea ştiinţifică, aşa cum se va vedea în continuare, căci este probată puternica amprentă marxistă care şi-a lăsat urma asupra gândirii sale.

Teoria obştii săteşti şi a stăpânirii egalitare, în devălmăşie, a moşiei satului constituie axul în jurul căruia gravitează gândirea sociologică a lui H. H. Stahl. Perioada de „încetăţenire” a acestei teorii este una în care istoria s-a scris într-un stil marxizant. În acea perioadă P. P. Panaitescu a afirmat că în secolele XVI-XVII a avut loc dizolvarea obştilor şi aservirea lor[2] de către marii boieri. Altfel spus, iniţial a existat o comunitate de ţărani liberi care, ulterior, au fost aserviţi de către boierii cotropitori! In aceeaşi ordine de idei, H. H. Stahl susţinea că „satul arhaic este un sat cu obştie democratică egalitară”[3], fiind un „sat genealogic” cu o organizare gentilică, primitivă[4]. Şi N. Iorga[5] statua satul românesc ca fiind unul „genealogic”, dar nu în sensul lui H. H. Stahl, ci ca o descendenţă dintr-un strămoş comun. De altfel, H. H. Stahl considera legenda eroului eponim al satului ca o „pură ipoteză”, „indemonstrabilă”[6], tot aşa cum susţinea legenda etiologică a spiţelor de neam[7]. H. H. Stahl l-a combătut pe Radu Rosetti, deşi acesta din urmă aducea în sprijinul afirmaţiilor sale pachete de documente, prin care arăta istoricitatea conştiinţei de neam a locuitorilor din „satele genealogice”: răzeşii. Încă de la începutul secolului al XX-lea, Radu Rosetti arăta că răzeşii „pretutindeni şi fără excepţiune”[8] îşi trag dreptul de stăpânire de la un moş comun, ei, contrar celor afirmate de H. H. Stahl mai târziu, având o „perfectă conştiinţă că se trag din neam ales”[9], adică din boieri. Constantin Giurescu a arătat şi el că boierii erau consideraţi toţi stăpâni funciari, indiferent de suprafaţa stăpânită[10]; în evul mediu condiţia de om liber era dată de apartenenţa la clasa privilegiată, care decurgea numai din stăpânirea asupra pământului. Dimpotrivă, H. H. Stahl susţinea că răzeşii reprezintă ţărănimea liberă, care nu este boierime[11]. În viziunea sa „satele devălmaşe nu sunt decât forme târzii de disoluţii ale unor organizaţii cu mult mai vaste, de caracter tribal” (p. 105). Statuând existenţa unei ipotetice ţărănimi libere şi negând originea răzeşilor din boieri, H. H. Stahl se află în contradicţie cu adevărul istoric. El îl ignoră, am putea spune, pe C. Cihodaru, care a afirmat în unul dintre cele mai fundamentate studii asupra acestei probleme, inexistenţa unei ţărănimi libere în secolul al XV-lea: „nu există aici, în a doua jumătate a acestui veac, ţărani liberi

---

[2] P. P. Panaitescu, *Obştea ţărănească în Ţara Românească şi Moldova. Orânduirea feudală*, Bucureşti, Editura Academiei, 1964, p. 251.
[3] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei, 1959, p. 9.
[4] *Ibidem*, p. 106.
[5] N. Iorga *apud* Neagu Djuvara*, Intre Orient şi Occident. Ţările Române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 233.
[6] H. H. Stahl, *op. cit.,* vol. I, 1958, p. 67-68.
[7] *Ibidem*, p. 71.
[8] Radu Rosetti, *Pământul, sătenii şi stăpânii în Moldova*, Bucureşti, 1907, p. 168-169.
[9] *Ibidem*, p. 375.
[10] Constantin Giurescu, *Despre boieri*, în idem, *Studii de istorie socială*, Bucureşti, 1943, p. 278; idem, *Studii de istorie*, ed. Dinu C. Giurescu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1993, p. 408.
[11] H. H. Stahl, *op. cit.*, vol. III, 1965, p. 225.

proprietari"[12]. Răzeşii se disting ca o clasă aparte abia din veacul al XVIII-lea, ca urmare a fărâmiţării excesive a stăpânirii funciare[13], întrucât erau urmaşii decăzuţi, sărăciţi, ai marilor boieri din veacurile XIV-XV. Documentele îi atestă abia la sfârşitul secolului al XVI-lea, când urmaşii marilor stăpâni din veacurile precedente devin numeroşii moştenitori, copărtaşi, adică răzeşi, precum au arătat Radu Rosetti şi C. Cihodaru. Cercetările mai recente, efectuate de Mircea Ciubotaru[14] în arealul geografic al bazinului hidrografic al Bârladului, unde cercetase şi C. Cihodaru, nu fac decât să confirme teoria descendenţei răzeşilor din boieri. Astfel, răzeşii din Ţibăneşti, ţinutul Vasluiului, se judecau la 1825[15] în baza uricului strămoşului lor, Ţiban, trăitor la 28 noiembrie 1399. Perioada de peste 400 de ani ce separă cele două limite cronologice este documentată de numeroase acte ce atestă vânzările părţilor de moşie între urmaşii vechiului stăpân. Astfel de exemple, care sunt nenumărate, anulează teoria amintită. Nu încape loc pentru obştea liberă ţărănească într-un stat medieval iar, precum am văzut, documentele arată că fiecare palmă din pământul ţării era dată în stăpânire cu act. Nu era stăpân cine nu avea uric emis de domnie. Este adevărat că a existat o stăpânire în devălmăşie, dar era o devălmăşie familială, între descendenţii vechiului stăpân. Nici ocolul Vrancei nu făcea excepţie de la regulă. „Republicile" lui Dimitrie Cantemir pot fi considerate fantezii, afirmaţii nefondate documentar, despre o realitate antestatală. La 1813[16], de pildă, locuitorii din ocolul Vrancei se judecau, pentru moşie, cu vistiernicul Iordache Roset. Ei aduceau drept dovezi ale stăpânirii lor documente emise de Constantin Cantemir la 1688 şi 1691, de Grigore Ghica la 1736 şi Alexandru Constantin Moruz la 1803. Un exemplu este redat în lucrarea despre satele devălmaşe, amintită mai sus, a lui H. H. Stahl. La 1818 răzeşii din Năruja, ocolul Vrancei, şi-au împărţit pământurile „după cursul bătrânilor ce au fost ai noştri vechi moşneni din Vrancea, Toader Negrita şi Burduja şi Dragomir, strănepoţii lui Cujbă"[17]. Acei bătrâni nu erau ipoteticii descendenţi ai unui inventat strămoş eponim al neamului, cum vrea să arate H. H. Stahl, şi ne uluieşte spunând că „afirmaţiile din acest act sunt însă cu totul surprinzătoare şi neadevărate"[18]. Mai degrabă afirmaţiile lui H. H. Stahl sunt „surprinzătoare" bazate pe o teorie cu fundament fals, marxizantă, aplicând principiul Patului lui Procust acolo unde documentele îi infirmă teoria. Nu este vorba aici de „povestea cu strămoşul Cujbă", ci

---

[12] C. Cihodaru, *Câteva constatări în legătură cu proprietatea feudală şi situaţia ţărănimii din Moldova în a doua jumătate a sec. al XV-lea,* în „Studii şi cercetări ştiinţifice. Istorie"**,** Iaşi, an. XII (1961), fasc. 1, p. 49.

[13] Idem, *Alexandru cel Bun*, Iaşi, Editura Junimea, 1984, p. 88.

[14] Mircea Ciubotaru, *O străveche aşezare de pe valea Bârladului: Negreşti (jud. Vaslui)*, I-II, în „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie «A. D. Xenopol» – Iaşi", t. XX-XXI (1983-1984); idem, *Toponimia bazinului hidrografic Rebricea (jud. Iaşi-jud. Vaslui). Oiconimele. Perspectivă istorică,* I-II, loc. cit., t. XXVIII-XXIX (1991-1992); idem, *Comuna Ipatele*, *I, Studiu istoric. Toponimie,* Iaşi, Editura Apolonia, 2000; idem, *Comuna Vultureşti, I, Studiu de istorie socială. Onomastică*, Iaşi, Casa Editorială Demiurg, 2003.

[15] M. Costăchescu, *Documentele moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare*, I, Iaşi, 1931, p. 24.

[16] Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. VI, Iaşi, 1875, p. 285.

[17] H. H. Stahl, *op. cit.*, vol. II, p. 169.

[18] *Ibidem.*

despre un personaj autentic, un mare boier al veacului al XVII-lea, Ionaşco Cujbă, mare vornic al Țării de Sus la 1632[19], înainte de urcarea pe tron a lui Vasile vodă Lupu. Pe urmaşii acestui mare dregător îi regăsim în răzeşii din secolele XVIII-XIX, trăitori în ținuturile Vaslui, Fălciu, Neamț sau Suceava, şi, precum vedem, chiar în ocolul Vrancei, ținutul Putnei. Zonele Codrilor Tigheciului şi Câmpulungului nu fac excepție de la regulă, şi aici stăpânirea asupra pământului făcându-se numai prin întărire domnească iar documentele nu fac decât să dovedească acest fapt. Orice cercetare genealogică a neamurilor de răzeşi constituie, categoric, încă un argument pentru desființarea teoriei obştii săteşti libere existentă, chipurile, după întemeierea statului.

Profesorul Mircea Ciubotaru, în studiile sale, dovedeşte descendența răzeşilor din veacurile XVIII-XIX, din satele de pe valea Rebricei şi a Bârladului superior, ținutul Vasluiului, din marii boieri ai veacurilor XIV-XV, membri ai Sfatului Domnesc. Cum altfel erau Brudur şi Oană portarul stăpâni a şase sate la obârşia Bârladului şi alte câteva sate de pe Vaslui? Sau panul Negrea cu peste 20 de sate în Moldova, majoritatea aflându-se pe o distanță de 20 km pe cursul superior al Bârladului? Iar Duma Negru şi Giurgiu Piatră care stăpâneau pe din două valea Rebricei, primul având nouă sate, cel de-al doilea şase sate? Şi exemplele pot continua. Toți aceştia erau membri în Sfatul Domnesc, iar pe urmaşii lor îi regăsim, sărăciți, până în secolul al XIX-lea. Acestea „sugerează o stăpânire familială de tip cnezial într-un cnezat de vale din veacul anterior”[20] întemeierii Moldovei, când „familiile lui Piatră şi Duma Negru, probabil înrudite, controlează întreaga vale”[21]. Prin urmare, unde se afla obştea liberă şi devălmaşă după întemeierea statului? Nu poate fi vorba de aşa ceva.

Există, aşadar, în acest context, serioase îndoieli asupra înțelegerii „profundelor schimbări petrecute în lumea satului românesc în ultimul deceniu”. Ba dimpotrivă, vom înțelege cu totul eronat realitatea satului românesc numai în temeiul unor asemenea teorii sociologice, care au ignorat rezultatele cercetării istorice. Evident, fără opera lui H. H. Stahl înțelegerea realității sociale ar fi, fără îndoială, mai săracă, „dificilă şi lacunară”. Dar ignorând rezultatele mai noi ale cercetării ştiințifice ar fi de neiertat.

Lucian-Valeriu LEFTER

Giuseppe Cocchiara, *Istoria folcloristicii europene*. Europa în căutare de sine. Traducere din limba italiană de Michaela Şchiopu. Cu o prefață la noua ediție de Giuseppe Bonomo, Bucureşti, Editura Saeculum I. O., 2004.

Admirator şi continuator al remarcabilului folclorist sicilian Giuseppe Pitré, autorul volumului de față a continuat o vreme tradiția studiilor folclorice pe vechi formule romantice. Anii 1930-1932 când pleacă în Anglia, la solicitarea lui Pettazzoni,

[19] N. Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească şi Moldova (sec. XIV-XVII)*, Bucureşti, 1971, p. 392.
[20] Mircea Ciubotaru, *Vultureşti…*, p. 95.
[21] Idem, *Toponimia…*, II, p. 450.

vor însemna un moment de cotitură în orientarea sa ştiinţifică. Într-adevăr, Giuseppe Cocchiara are şansa de a audia cursurile ţinute de B. K. Malinowski şi de R. R. Marett la Universităţile din Londra şi Oxford, receptând teoriile evoluţioniste şi comparatiste specifice antropologiei engleze. Funcţionalismul preconizat de Malinowski şi teoria preanimismului susţinută de Marett îl determină pe tânărul savant italian de atunci să extindă graniţele domeniului folclorului. „Etnologia modernă, afirma el în lucrarea *Limbajul gestului* (1932), în strânsă legătură cu istoria, ne învaţă că între populaţiile barbare şi cele civilizate nu există abisuri ci punţi de trecere: în aceste punţi de trecere se află esenţa folclorului, care devine ştiinţă prin integrarea cu etnologia". Această viziune largă va sta şi la baza *Istoriei folcloristicii europene* (1952).

În *Premisa* lucrării, Giuseppe Cocchiara sublinia că îşi propune să realizeze o istorie *interioară*, *ideală*, în sensul conceput de Gianbattista Vico, „a unei întregi mişcări de studii care îndeamnă Europa spre o căutare de sine a profunzimilor sale" (p. 15). Firul conducător al *Istoriei* sale urmăreşte evoluţia unei ştiinţe noi, din momentul când a luat naştere o *conştiinţă* a folclorului până la mijlocul secolului al XX-lea.

Volumul este structurat în şase părţi şi treizeci de capitole. Prima parte, intitulată *La izvoarele unui nou umanism: studiul popoarelor*, debutează cu evenimentul descoperirii Americii şi al naşterii *mitului bunului sălbatic*. Omul naturii, „un efeb în soare" (p. 25), devine personaj în scrierile misionarilor şi aventurierilor, fascinând intelectualitatea europeană. Marc Lescarbot, baronul Le Hontan, părintele Lejeune, Léry ori las Caras, deşi condamnă păgânismul amerindienilor, impun conceptul: *natura ca antidot al răului*. Anglia conferă mitului mai mult romantism. *Oroonoko* (1688) de Aphra Behn şi *General History of Virginia* (1624) de căpitanul Smith aduc în prim plan câte o frumoasă sălbatică (Yoriko, respectiv Pacahoantôs). În *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, sălbaticul generos şi leal, Vineri, „semnifică reîntoarcerea la civilizaţie, atunci când aceasta e cucerită înăuntrul omului şi nu în afara sinelui" (p. 28).

Capitolul *Mesajul Orientului* surprinde a doua zonă comparativă în evaluarea vieţii populare europene.

Printr-o ironie a sorţii, manualul vânătorilor de vrăjitoare *Malleus Maleficarum* (1487) a lui Sprenger şi Institoris a devenit o sursă importantă pentru cercetarea tradiţiilor folclorice. De la premergătorii iluminiştilor şi de la iluminiştii propriu-zişi, animaţi de dorinţa de a ridica poporul, care, aşa cum spunea Voltaire, nu avea acces la *raţiune*, au început să fie introduse în studiul istoriei, cel al moravurilor şi obiceiurilor popoarelor.

Căutarea „originilor" între iluminism şi preromantism este titlul celei de-a doua părţi a cărţii. Această perioadă reprezentată printre alţii de Lafitau, Muratori, Vico, Rousseau, Percy, Bodmer şi Herder, constituie anticamera marii emulaţii spirituale care va duce la o benefică apropiere de popor. „Şi *le bon sauvage* a devenit acum *le bon peuple*" (p. 146).

Partea a treia a lucrării lui Giuseppe Cocchiara (*Folclorul ca instrument al politicii şi al demnităţii naţionale în romantism*) surprinde renaşterea europeană în zorii veacului al XIX-lea, când fiecare naţiune îşi descoperea propria individualitate. Două culegeri folclorice din spaţiul germanic marchează începutul acestui proces de reînviere spirituală: *Das Knaben Wunderhorn* de Arnim şi Brentano şi *Kinder-und Hausmärchen* realizată de Fraţii Grimm.

Folclorul între filologie şi istorie în timpul pozitivismului, partea a patra a *Istoriei folcloristicii europene*, tratează pătrunderea în abordarea temelor de literatură populară a filologiei comparate, dialectologiei şi geografiei lingvistice. De la Max Müler la Pietré, pe urmele lui Benfey, alături de şcoala finlandeză sau de cea romanică, folclorul devine tot mai mult o ştiinţă cu legi proprii, cu arhive bine ordonate.

Partea a cincea este dedicată şcolii antropologice engleze şi influenţei ei asupra studiilor despre tradiţiile populare. Odată cu apariţia în 1871, la Oxford, a cărţii lui Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, se poate vorbi de o nouă orientare în abordarea relaţiilor dintre documentele societăţilor primitive şi cele ale ruralilor europeni. El introduce termenii de *supravieţuiri* şi *renaşteri* într-o viziune evoluţionistă a culturii populare, ca un lanţ genetic de fenomene. În Germania, influenţat în parte de animismul teoretizat de Tylor, Mannhardt realizează monumentala sa operă *Wald-und Feldkulte*. Nucleul în jurul căruia îşi dezvoltă savantul german concepţia sa animistă îl constituie existenţa unui *spirit al arborelui*.

Un capitol special este dedicat vastei opere a celui care va porni pe urmele *Regelui Pădurii*, realizând *The Golden Bough* (în 12 volume apărute între 1911 şi 1915), supranumită „Biblia timpurilor moderne”. J. G. Frazer stabileşte principiile care stau la baza magiei, legea similitudinii şi legea contactului.

Alţi reprezentanţi ai şcolii antropologice engleze, ca Andrew Lang, E. S. Hartland ori Alice B. Gomme s-au ocupat de mituri, legende şi jocuri de copii. Ultimul clasic al acestei şcoli, R. R. Marett, considera că în mentalitatea primitivului au existat înainte de animism „anumite sentimente şi idei despre forţe misterioase, ce nu sunt spirite, mai degrabă voinţe şi personalităţi nedefinite indicate cu numele generic de *mama*, *orenda*” etc. (p. 356).

Partea finală a volumului se ocupă de *Aspecte ale folclorului în ultimii cincizeci de ani*. Un loc important în acest compartiment este dedicat operei lui Van Gennep, corifeu al folcloristicii europene din această perioadă. Cocchiara analizează, de asemenea, *Les Contes de Perrault*, cea mai fascinantă carte a lui Saintynes, teoriile lui Benedetto Croce, Menendez Pidal, Meier şi Sokolov.

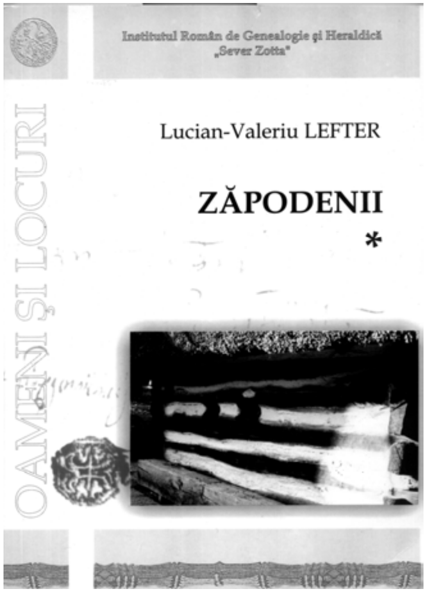
Tradusă în limba română după mai bine de cincizeci de ani de la apariţie, *Istoria folcloristicii europene* concepută de Giuseppe Cocchiara rămâne şi azi o lectură incitantă, instructivă, deschizătoare de noi perspective asupra domeniului culturii populare.

Silvia CIUBOTARU

O viziune asupra mentalului rural
Lucian-Valeriu Lefter, *Zăpodenii*, vol. I.
Cu o prefaţă de Mircea Ciubotaru. Institutul Român de Genealogie şi Heraldică „Sever Zotta”, Iaşi, 2004, 292 p. + 16 planşe color.

Tânărul cercetător Lucian-Valeriu Lefter este în curs de a realiza o monografie exemplară a unei comune, apărând deja primul volum, intitulat *Zăpodenii*. Este vorba de prezentarea aproape exhaustivă a localităţilor care formau comuna până la 1968; urmează un al doilea – noi sugerăm şi un al treilea volum – care vor împlini

ca întreg, ceea ce din punct de vedere valoric este deja realizat. Lucrarea impresionează mai întâi prin bogata sa documentare, în care predomină – spre meritul autorului – izvoarele inedite, catagrafii, hotarnice, hotărâri judecătoreşti, zapise, texte descifrate din încurcata grafie chirilică, devenită şi mai dificilă prin uzitarea sa de către simpli răzeşi. Este realizat astfel un tablou realist, complex şi convingător, al evoluției istorice a localităților în deplinătatea lor, a diverselor instituții rurale şi a vieții sociale în general. Încărcătura documentară scrisă – atât cât s-a putut afla în toate categoriile de arhive şi în colecții particulare, inclusiv a autorului – este întregită de documentarea pe teren, de elementele de istorie vie. Domeniul etnofolcloric – esențial pentru monografia unei comune – va constitui desigur substanța unui volum viitor, în cel prezent fiind schițate doar câteva elemente – semnal care prefațează o prezentare detaliată. Ele sunt grupate în capitolul *Atitudini socio-mentale în secolul la XIX-lea*, dar pot fi regăsite şi în alte pagini ale cărții.



Un prim aspect îl constituie delimitarea spațiului comun de locuit care – asemenea casei fiecărei familii – căpăta rangul de incintă sacră. Brazda ritualică era trasă de boi gemeni, avea şi rol apotropaic, ferea de „boliştea de vite". În alte zone ale țării erau înjugați boi negri, iar brazda trasă era considerată ca apărătoare de ciumă. Este interesantă apropierea făcută între întemeierea Romei, însoțită de jertfirea lui Remus de către Romulus şi bătaia primită de copii la fixarea hotarelor, acum pentru a ține minte, la origine, Jertfirea. Cărbunii aşezați sub pietrele de hotar le acordau „legitimitate", după cum este consemnat în răspunsul la *Chestionarul Densuşianu.* Remarcabil este faptul că, aşa cum reiese tot din această lucrare (p. 133), într-o pricină de la 1786 se face o deosebire netă între pietrele „de râşniță" cu cărbuni sub ele, considerate ca adevărate, şi celelalte care nu aveau acest corolar, de aici concluzia „nimic semn adevărat de hotar nu s-au găsit". Relatările privind costumul popular, consemnând, între altele, minteanul şi contăşul la bărbați, fusta, rochia, polca, scurteica, cațaveica la femei, confirmă statutul răzăşesc al locuitorilor. Referințele la țesăturile de casă din *Chestionar* sunt în modul cel mai fericit completate cu imagini de excepție, unicate multe dintre ele, care se pretează la bogate interpretări pe care le dorim concretizate într-un viitor volum. Până atunci, autorul ne familiarizează deja cu interpretările de ordin general, înrudite cu cele din literatura universală de specialitate. În atenția lui Lucian-Valeriu Lefter au intrat în primul rând practicile de ordin magic, din orizontul riturilor de fecunditate, scenariile acestora devenind cu timpul, prin procesul trecerii de la sacru la profan, prilejuri de amuzament. Între acestea intră mai întâi hora, care, la origine, era un rit astral, mişcarea circulară a dansatorilor ajutând mişcarea soarelui, a lunii şi a stelelor de pe cer. La Zăpodeni apare în legătură cu hora un rit de fertilitate, care, în prima zi de Paşti, aparținea numai femeilor, se reînvia un

timp din neolitic, atunci când divinitățile erau aproape exclusiv feminine. Vălăritul, obicei de primăvară, trecut la cele de iarnă datorită schimbărilor calendaristice, şi-a păstrat în satele răzăşeşti până târziu – în unele, până în zilele noastre – perioada inițială de performare şi semnificațiile fertilizatoare.

Problema structurilor de familie, a „pomlenicului poporănilor", a „poporului de morți" pe care îl are fiecare familie în cimitir – reprezintă preocupări mai vechi ale autorului şi, credem, de perspectivă în cercetările sale viitoare. Autorul merge de la particular la general, reiterând apoi calea cunoaşterii. De la cimitirul din Zăpodeni suntem „teleportați" în Evul Mediu timpuriu din Europa occidentală, revenind apoi în centrul şi estul Europei, într-un spațiu de care aparținem şi unde s-au păstrat datorită profundei seriozități în tot ceea ce este legat de moarte, datini şi obiceiuri a căror sorginte neolitică este evidentă. Paralelismele dintre cercetările şcolii româneşti de sociologie şi cele din Occident, din Franța în primul rând, confirmă o viziune comună europeană asupra relației dintre cei morți şi cei vii, în sensul continuității şi unității. Practic, orice familie, orice „clan" cum se sugerează, este format din toți morții săi, din toți cei în viață şi din toți cei ce se vor naşte ca urmaşi, din neamul respectiv. Mulțimea exemplelor, amănunțimea lor, prezentarea raporturilor socru-ginere, importanța memorării orale sau scrierea numelor, formează pagini de o mare densitate şi putere de convingere. Ca o ciudățenie – „ciudățenie" însemnând ceea ce nu putem încă înțelege – am adăuga la cele de mai sus, practica mormonilor americani de a colecționa absolut taote numele din lume care au existat vreodată, pe care le înscriu într-un templu din Salt-Lake City – au ajuns la miliarde şi miliarde – operațiune care, în concepția lor, este obligatorie pentru a avea loc mântuirea lumii. Folosind expresia lui Lucian-Valeriu Lefter, mormonii alcătuiesc un „popor" mondial… Interesantă ar fi şi apropierea de polinezieni. Aceştia nu au deloc sentimentul istoriei, însă țin minte succesiunea a zeci de strămoşi. Moartea, considerată în mod paradoxal de unii gânditori drept cel mai important moment al vieții, a constituit dintotdeauna cel mai profund motiv de meditații. Autorul citează, referitor la aceasta, mai mulți autori şi mai multe lucrări, numărul lor este însă inepuizabil, de la culegerile de mituri aparținând populațiilor aflate pe primele trepte ale dezvoltării până la Heidegger cu al său „Sein zum Tode". Concret, frământările fără răspuns în fața neînțelesului fenomen al morții, se transpuneau în grija cu care erau îndeplinite riturile. De fapt, cea mai îndepărtată în timp dovadă de spiritualitate bazată pe vestigii arheologice rămâne un rit de înmormântare, vopsirea oaselor cu ocru.

După o trecere în revistă a obiceiurilor de la Zăpodeni, Lucian-Valeriu Lefter exemplifică prin documente grija pentru propriul suflet sau grija celorlalți pentru sufletul unui răposat din neamul lor. Simplele liste de cheltuieli, „izvoade" care s-au păstrat, pot să ne transmită multe, dacă le citim cu atenție, dacă le interpretăm şi avem puțină imaginație. Alături de autor, observăm respectarea cu strictețe a termenilor de pomenire, cuantumul foarte mare al cheltuielilor legate de riturile funerare în raport cu cele cotidiene, prezența la praznicele de pomenire a unor alimente sau ingrediente exotice ca măslinele, stafidele, orezul, piperul etc. Dar, mai presus de toate acestea, rolul principal în pomeni, ca încărcătură sacră, îl deținea apa, element primordial ca principiu al vieții în majoritatea mitologiilor. Pomenile de apă erau la baza săpării de fântâni anume pentru pomenire. Ca de obicei şi aici apar neînțelegeri, edificator fiind un zapis prin care preotul satului confirmă îndeplinirea unei îndatoriri filiale privind săparea unei fântâni, combătând acuzații nedrepte. Largile excursuri în diverse

mitologii, demonstrează din nou universalitatea cultului apei – o posibilă memorizare în subconştient a lichidului amniotic? – adoptat *volens nolens* şi de creştinism.

Concentrat asupra documentului scris, autorul consemnează totuşi, direct sau indirect, şi elemente de legendă. Numele satului Ciofeni ar veni de la o pasăre „ciof", care-şi avea cuibul într-o scorbură. La fel, de exemplu, la Vinderei, localnicii amintesc de un „vindereu" care, tot aşa, îşi avea cuibul într-o scorbură. Şi într-un caz, şi în celălalt, este vorba de nume de persoane, la Vinderei existând şi confirmarea documentară a existenței unui Vindereu, stăpân al satului. Despre îmbogățitul Ion V. Bucur se povestea că ar fi găsit o traistă cu bani, ascunsă de un hangiu asasin. O legendă asemănătoare este menționată de Constandin Sion despre boierul Angheluță, filantrop vasluian. Tot în orizontul legendar se înscrie şi originea unei familii care a condus cel mai mult primăria comunei, întemeietorul fiind un mocan transhumant găsit în „răgoz" (de fapt aici se ierna cu oile). Alteori legenda se îmbină cu vechi practici juridice. Un meşter de biserici primeşte un loc de casă delimitat prin aruncarea unei barde spre cele patru puncte cardinale. Într-o altă variantă, privind construirea bisericii, se spune: „A azvârlit cu barda în răsărit Bălăuță Vasile diacon şi a făcut altarul. A dat spre asfințit şi a făcut uşa, în dreapta strana şi în stânga a doua strană, vocea a doua" (p. 78). Înrudirea cu legenda mănăstirii Putna este evidentă.

Multe texte sunt edificatoare asupra profilului moral al celor din Zăpodeni. În primul rând, înverşunarea răzăşească de a-şi apăra pământurile, de a avea şi mai mult pământ când este posibil. De aici îndelungatele procese, cu boierii, dar şi între ei, toate mijloacele fiind permise pentru a obține câştig de cauză. Autorul evită idealizarea „eroilor" săi, dar tocmai de aceea ei se impun cititorului ca personaje bine conturate, ca anonimi în plenul istoriei celei mari, care nu s-ar fi putut însă săvârşi fără modesta şi permanenta lor contribuție.

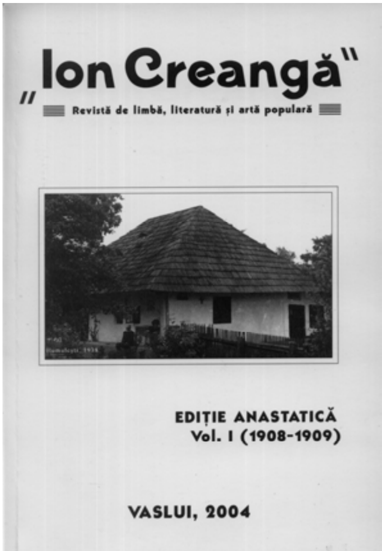
Dan RAVARU

Ion Creangă. Revistă de limbă, literatură şi artă populară, ediție anastatică, Vaslui, 2004.

La sfârşitul anului 2004, Centrul Județean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiționale Vaslui a făcut posibilă apariția unei lucrări de o importanță deosebită pentru cunoaşterea şi valorizarea patrimoniului nostru etnocultural. Este vorba de „Revista de limbă, literatură şi artă populară ***Ion Creangă***", ediție anastatică inițiată şi coordonată de Rodica Pop, cu un studiu introductiv semnat de cunoscutul etnolog Ion H. Ciubotaru. Publicația – pe care Nicolae Iorga o considera «cea mai importantă colecție de folclor din toate țările locuite de români» – a apărut la începutul secolului al XX-lea, între 1908 şi 1921, la Bârlad, sub conducerea lui Tudor Pamfile. Alături de acesta, un merit esențial la apariția fiecărui număr al revistei l-au avut Mihai Lupescu, directorul Orfelinatului din Zorleni – Tutova, şi Leon Mrejeriu, învățător în aceeaşi instituție înființată şi susținută de Casa Regală.

Notorietatea pe care o avea revista ***Ion Creangă*** între publicațiile de folclor din țară se baza pe numele şi experiența pe care o acumulaseră Mihai Lupescu şi

Tudor Pamfile la revista ***Şezătoarea***, condusă de Artur Gorovei. Mai mult, tânărul ofiţer bârlădean, autor a peste 16 volume, colaborator la peste 20 de publicaţii, conducând două dintre ele, s-a numărat şi printre fondatorii Academiei Bârlădene. Contribuţia sa inestimabilă la cunoaşterea culturii noastre tradiţionale i-a asigurat în ochii posterităţii, alături de Simion Florea Marian, un loc de necontestat între pionerii etnografiei româneşti.



Spre deosebire de alte publicaţii de gen din epocă, revista ***Ion Creangă*** a fost orientată spre o problematică mai largă, cuprinzând mai multe domenii ale culturii populare. Materialele au fost ordonate tematic în rubrici care au devenit permanente. Sunt publicate cântece, balade, povestiri, proverbe, descântece, credinţe, practici medicale populare, jocuri de copii, descrieri de unelte, studii şi articole cu caracter teoretic, recenzii la cele mai importante apariţii editoriale ale vremii etc.

Creaţiile folclorice din paginile revistei ***Ion Creangă*** reprezintă un fond documentar foarte important, insuficient exploatat. În anul 2004, Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Vaslui a reuşit tipărirea numerelor din anii 1908 – 1909 în volumul I şi a numerelor din 1910 în volumul II, urmând ca până în 2008, când se împlinesc 100 de ani de la apariţia primului număr al revistei ***Ion Creangă***, să se finalizeze apariţia acestei ediţii. Întrucât ediţia princeps este o raritate bibliografică, redarea publicaţiei în circuitul ştiinţific trebuie salutată şi apreciată.

Ana Maria CAŞCAVAL

ABREVIERI

A.A.F. – Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj-Napoca
A.F.A.R. – Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca
A.F.M.B. – Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei, Iaşi
A.M.E.M. – Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iaşi
A.M.E.T. – Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca
A.M.M. – Acta Moldaviae Meridionalis, Vaslui
A.N.R.M. – Arhiva Națională a Republicii Moldova
A.S.I. – Arhivele Statului Iaşi
B.A.R. – Biblioteca Academiei Române
B.R.V. – Bibliografia Românească Veche
C.A.F. – Caietele Arhivei de Folclor, Iaşi
C.D.M. – Catalogul documentelor moldoveneşti din Arhiva istorică centrală a statului
C.D.T. – Catalogul documentelor turceşti din Arhiva istorică centrală a statului
D.I.R. – Documente privind istoria României
D.J.A.N. – Direcția Județeană a Arhivelor Naționale
D.J.A.N.I. – Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iaşi
D.R.H. – Documenta Romaniae Historica
R.E.F. – Revista de Etnografie şi Folclor
R.F. – Revista de folclor
R.M. – Revista muzeelor
R.M.M. – Revista muzeelor şi monumentelor
S.C.E. – Studii şi comunicări de etnologie, Sibiu
S.C.I.A. – Studii şi comunicări de istoria artei